



كتاب

الفلسفة النظرية

أو

علم الحكمة البشرية

تأليف أديان أبة الفلسفة في كلية لوفين وفي مقدمتهم
العلامة الكبير والفيلسوف الشهير

الكروينال مرسيه

رئيس اساقفة مالين في بلجيكا جل قدره

المجلد الثالث

في علم اليقين

عني بنقله الى اللغة العربية وتعليق حواشيه حضرة

انخور اسقف نعمة الله الي كرم

الماروني اللبناني رئيس المدرسة المارونية برومية اعظمى

طبع في المطبعة العلمية ليرسب صدار في بيروت سنة ١٩١٢

علم اليقين^(١) مدخل الكتاب

البحث الاول

في موضوع هذا العلم واسائه ومرتبته في الفلسفة

(١) « ١ » علم اليقين هو الدرس الروي التحليلي سيف معارفنا
اليقينية وتقصي البحث عن الاساس الذي يبنى عليه اليقين .
وقد وسمه كثير من الفلاسفة باسم Critica لفظة يونانية معناها
الفحص والتحقيق وترد ايضا بمعنى المصدق او الآلة التي يتوصل بها الى
معرفة الحق . فترى ان وجه تسميته بهذا الاسم لانه يتولى نقد افعال
العقل وخصها ثم لانه يبحث عن الوسائط التي تنادى بها تلك الافعال
الى اليقين .

(١) يطلقون عليه اسم Critériologie لفظة يونانية مركبة من Krinein
ميز وفصل ومن Logos كلام وعلم . ومعناه علم التمييز ويريدون به التمييز بين الحق
والباطل . وسميه البعض في لغتنا العربية علم النقد او الانتقاد من نقد الدرام نظرها
وميزها ليحرف جيدها من رديها . وتقلوه مجازاً الى الدلالة على التمييز بين الحق
والباطل . ولما كان لفظ Criterium عندهم معناه الوسطة التي يعرف بها الحق
من البطل او الدليل الذي يهدي الى معرفة ما هل هي صادقة بحيث يجب ان نعتبر
يقينية ونفكسك بها باذعان جازم كان لفظ Critériologie اي علم الدليل معبراً
احسن تمييز عن المعنى المتغلب في هذا العلم لا المعنى الوحيد فيه المقصود منه
بالاستقلال (عن المطول بنصرف)

طبع هذا الكتاب على نفقة المطبعة الحليّة

وحق الطبع محفوظ لها

وهو

يباع في .

المكتبة العمومية

سليم ابراهيم صادر

في بيروت

ثم مؤخرًا قد اطلقوا على هذا العلم اسم Epistémologie لفظة يونانية مركبة معناها علم المعرفة او فقه المعرفة . ولكن لما كان اليقين شرطاً للعلم لان قولك علمت معناه عرفت يقين كانت تسمية هذا العلم بلفظ Epistémologie تسمية لما فيه من الدرس النظري في اليقين .
وقد اطلق عليه ارسطو اسم انالوطيا ومعناه التحليل بالقياس واراد به تحليل المعرفة اليقينية او القوس المدركة واسمعتل كنت (Kant) هذه التسمية .

واما نحن فقد تمخربنا نسميته باسم Critériologie اي علم الدليل ونخصه باسم علم اليقين وان كان هذا الاسم الاخير لا يدل عليه دلالة مساوية وافية لانحصار دلالاته في موضوع هذا العلم المادي الذي هو اليقين « ٢ » قد اجمع قوم على تسمية هذا العلم باسم المنطق الحقيقي بمقابلة المنطق الصوري . واول من اطلق عليه هذه التسمية كنت . ووجه هذه التسمية ان كنت يذهب الى ان العقل يقبل من الخارج تأثيرات انفعالية (المادة) وان هذه التأثيرات الانفعالية لا تنقلب معرفة في العقل لا اذا افترت متقلبة في صور العقل . فاذا صح هذا المذهب كان تقسيم المنطق الى منطق صوري ومنطق مادي ضربة لازب فان الاول يكون بمجسه دائراً على الصورة او القالب على تقدير وجوده واما الثاني فيبحث عن المادة التي تفرغ في ذلك القالب^(١) او الصورة .

(١) يبحث المنطق الصوري عن صورة القياس مع قطع النظر عن مادته عني انه يبحث عن العلاقة المنطقية بين المقدمات والتوالي من غير ما نظر الى صدق

ولكن هذا التقسيم للمنطق فاسد لان المذهب الذي يبني عليه فاسد وساقط بل نقول ان وصف المنطق بلفظ الحقيقي او المادي من قبيل وصف الشيء بما هو تقيضه وذلك لان المنطق يلاحظ الموجود الذهني الاعتباري وهذا هو تعريفه كما مر بك في بابه واعني بالموجود الذهني المحمولات او الصفات التي يكسوها العقل الاشياء ويكون قوامها فيه ومنه كأن يكون الشيء المتصور قابلاً لان يوضع او يعمل في القضية اي ان يكون موضوعاً او محمولاً وبهذه الجهة يقابل المنطق علم الكلي وباقي العلوم لانها تبحث عن الموجود الحقيقي وعليه فالقول بان المنطق موضوعه هو الموجود الحقيقي قول متناقض الاطراف .

ثم لما كان العلم الذي نحن بصدده يبحث عن اليقين وكان اليقين صفة من صفات فعل العقل كانت علاقة هذا العلم بعلم النفس اولى واشد منها بعلم المنطق .

وقد افردوا لهذا الفن باباً على حدة لما بلغ اليه بعد دي كرت وكنت

القضايا او كذبها معتبرة على افراد .

واما المنطق المادي فيبحث عن مادة القياس اي القضايا من جهة ما هي في ذاتها ملاحظاً صدقها او كذبها بقيمتها او عدم بقيمتها بمزول عما بين تلك القضايا من العلاقة المنطقية .

فبعد كنت ان المعرفة تقوم بمركبين مادة مستفادة من الحس وصورة او قالب سابق للاختبار وهو حاصل من متقدم . وهذه الصورة او القالب هي التي تنبئ المادة وبها تأليف التصور . (المطول)

من موضع الامة ومقام الاعتناء به^(١)

البحث الثاني

في تقسيم علم اليقين

(٢) يقسم علم اليقين الى قسمين علم اليقين بوجه العموم ويسمى علم اليقين الكلي العام وعلم اليقين بوجه الخصوص او علم اليقين الخاص الاول او علم اليقين العام يبحث بحثاً تحليلياً عن اليقين اي اليقين المقول بوجه الاشتراك والشعوب على كل معرفة يقينية . ولما علم اليقين الخاص فيبحث فيه بوجه التعيين عن اليقين الخاص بكل فرد فرد من اجناس علوم البشر المختلفة .

(١) م : ان دي كرت وكنت لهما دوراً معاً في مرشح الفلسفة الحديثة فصبيا نفسها حكماً فيها بوليوان امر تندعا ويرضائها على محك تحقيقها حتى كنا نرى ان المذاهب التي نشأت في القرن العشرين وراحت سوقها بين الفلاسفة المحدثين مرجع جميعها ابتداءً او انتهاءً الى ما يعرف بعلم التحقيق لمذنب الفيلسوفين واننا نرى اليوم في فرنسا نهضة تالعة يندفع بها الاقوام الى تركيز ما اختلف من يقين المعارف والعلوم النظرية كما يقولون على فعل من افعال الارادة او على شعور فطري يسمونه الايمان او التصديق . وان هذه النهضة كانها مشربة روح كانت او كانتا مذهب كانت نقض فيهم بلبوس جديد قصد اعادة مذهب اللاأدوية من دأثر رموزه . وكل ذلك دليل على ان الفكر المتعذب على عقول الفلاسفة في كل عصر انما هو ضرب المعارف بمسار التحقيق وتقصيها بمقياس النقد . ولما كانت طرائق التحقيق التي يذهبها كثير من فلاسفة العصر لا تؤدبه في الواقع الى تقرير العلم الصحيح بل تزعم اركانه . كان من الواجب ان يقدد باب خاص بعلم اليقين . ويفرد له بحث دقيق طويل مشبع لانه الحصن الواقي من تهافت الفلاسفة والحامي المدافع عن بضرة العلم الحق ومن ثم يتبين ان درس هذا العلم في مقام جليل رفيع من الامة يستحق همه المطالع ويستدك خاطره في بذل الجهد في حقله وتدير مآثيه والاسترشاد باصوله ومبادئه . اه .

القسم الاول

في علم اليقين بوجه العموم

عنوان هذا القسم

(٣) اتنا في الباب الاول من هذا القسم نأخذ بشرح الحدود الداخلة في المطالب التي يجب حلها وبعد ان تأتي على تحديدها نتطرق الى تصوير المطالب او المسائل . وكذا يجرنا الكلام الى وضع مطلبين متميزين مخازين مطلب اولي افتراضي ومطلب اصلي اساسي . وهذا الاخير يتفرع الى مطلبين .

والباب الثاني نعالج فيه حل "المطلب الاول" الافتراضي

والباب الثالث يدور كلامه على حل "المطلبين الاساسيين واليك

جدول هذا القسم مفصلاً

الباب الاول في المطالب { ١ حدود المطالب
٢ تصوير المطالب

الباب الثاني في حل المطالب الافتراضي

الباب الثالث في حل "المطلب الاول" الاصلي الاساسي

الباب الرابع في حل المطالب الثاني الاساسي . وبالله التوفيق

الباب الاول

في المطالب

الفصل الاول

في حدود المطالب

المبحث الاول

مقدمة الفصل

(٤) ان موضوع هذا العلم هو اليقين كما رأيت . واليقين واقع من الوقائع النفسانية . وهذه الجهة يكون اليقين حال ثبوت وسكون ويقابله الشك الذي هو حال تردد واضطراب . فان العقل بالقياس الى ما يعرف باسم الحق يكون بين حالين حال الفكر الدائب المتحرك ارباداً لحدي لم يفزه ونشداً لفضالة يتلمسها هو ما نسجه حالة الريب . وحال اشبه بسكون العقل وارتياحه في ما اصاب من الموضوع المعروف وهي حالة اليقين . وبين الحالين تقابل وتناف لان اليقين حال يكون فيه العقل ملتصقاً متشبهاً بموضوع واحد ادركه واستمسك به . ولهذا ترانا نشعر حينئذ بسكون وطأينة . وتنبض ذلك عدم اليقين وخصوصاً الشك لان العقل في هذه الحال واقف بازاء مواضع كثيرة لا يترجح عنده الواحد على الآخر ولا يتوجه متعيناً الى واحد دون الآخر واتنا هو في حال قلب وتطلب واضطراب وجد وجهه كما يتضح الامر لمن يتصفح حال نفسه . فحالة

الشك حالة تذبذب وتردد وحال اليقين حال تعيين وتمسك وسكون
وحال اليقين هذه خاصة لبعض افعال العقل تحصل هذه عليها اذا وقفت
الى جمع وتوحيد بعض مركبات مستحضرة للفكر المتصور . وحينئذ
يحصل للانسان طمأنينة وسكينة تفي عنه تازعات الشك وعوامل الريب .
فهذا السكون او هذه الراحة والطمأنينة الحادثة عن اليقين هل هي حال
مستمرة وثابتة اعني هل هي حال قوام ام هي حال قلمة . اذا اذعن عقلي
لامر على انه حق اذعاناً جازماً فهل يمكنني ان استوثق منه انه رأى
الشيء كما هو وبلا جزم كلام هل انا اهل لان اعرف انني عرفت الحق .
فهذه مشكلة خطيرة ذات بال وبها عناء في الحياة . كم من مرة
ادى بنا الفحص الملي الى الاقلاع عما كنا نتمسك به من الادعائات
الجازمة التي كانت عندنا منزّهة عن شبهة الريب وكم من آراء يتضارب
فيها الناس وكل منهم واثق بصدق ما عنده ومقتنع به عقداً عليه قلبه .
ثم كم من مذهب راجت سوقه وتمكنت وشابه من القلوب نراه اليوم
وقد ثرت رسومه واهت آثاره من اوجه التاريخ . فبقي ان نعلم هل من
اذعان عقلي لا يقبل التصحيح يثبت عند محك المتقيد لن تقوى عين
التحقيق والفحص ان ترى فيه ثابته البطل .

فان كان يوجد مثل هذه الادعائات الراسخة الثابتة صابرة على كل
تقد وتقيب فهل للعقل ان يعرف اية هي وهل له من واسطة توصله الى
تمييز الحق من الباطل . وقبل السخول في هذا البحث الجليل يجدر بنا ان
نبين الحدود الداخلة في عبارة هذا المطلب وهي ما هو الحق وما المراد

بقولي انني عرفت الحق وما معنى قولي انني اعرف انني ادرك الحق واننا
واثق بانني عرفت الحق اعني انني حاصل على اليقين . (عن المطول)

البحث الثاني

في تعريف الحدود او الالتفاف

(٥) اذا قلت : « اعرف الحق » فالحق موضوع للمعرفة . ولو قلت
« اعرف هذا حقيقة » فموضوع المعرفة هو هذا الشيء . واما لفظ الحقيقة
فهو وصف للمعرفة لان قولك اعرف هذا حقيقة هو سيف حكم قولك
اعرف هذا معرفة حقة .

فالحق لفظ دال على معنى مجرد يكون وصفاً للاشياء او المواضيع
التي نعرفها ويكون وصفاً للمعرفة التي نعرف بها الاشياء فيكون الحق اما
حقاً وجودياً واما حقاً ذهنياً واعتبارياً والحق في كلا الاطلاقين يستلزم معناه
طرفين . الموضوع المدرك بالعقل وصورة الموضوع المستحضرة للعقل . وليس
من ينكر ان الحق قائم بنوع من المطابقة بين المعرفة والحقيقة المعروفة
وقد اعتاد ائمة المدرسة ان يعبروا عن هذه المطابقة بين الشئين
بتعريف الحق تعريفاً صار متداولاً ومتافقاً بينهم خلفاً عن سلف
وجيل بعد جيل قالوا : الحق مطابقة الشيء والمعرفة ^(١) (عن المطول)

(١) م : قال الجرجاني في تعريفاته : الحق يقابله الباطل والصدق وهو شائع
في الاقوال خاصة يقابله الكذب وقد يفرق بينها بان المطابقة تصير في الحق من
جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فنحن صدق الحكم بمطابقته الواقع ومعنى

يقال عموماً في مائع ما أنه خمر حقيقي أو هذا خمر حقاً وكذا يقال حقيقي أن الثبن والثبن أربعة أو اثنان واثنان أربعة حقاً. ولقد ائتمل ما المراد بمثل هذا القول - فيجب -

أن موضوع معرفتنا وهو أن هذين العددين $2 + 2$ يساويان مجموعهما الذي هو ٤ حق هو. ويطلق اسم التمييز على مائع أو مشروب كوكلي حادث عن عصير العنب المختمر. فهذا عصير العنب المختمر يوصف بأنه خمر حقيقي وكل عصير آخر مصطنع يشبه هذا العصير ليس بخمر حقيقي. فيتحصل أن الخمر يوصف بالحقيقي إذا كان مطابقاً للتعريف الذي نعرف به طبيعة الخمر أو مطابقاً لحدّه. وكذا يقال بوجه العموم في شيء أنه حقيقي إذا كان مطابقاً لنوعه الذهني أي مثاله الذهني الذي يمثل لنا طبيعته.

فيقال إن الشيء المتصور يحقق تصورتنا لطبيعته أعني يحكي طبقاً لما

حقيقته مطابقة الواقع أيامه . اهـ .

وصوف يتضح لك ما علمي في الحاشية المعلقة على عدد ٧ أن الحق ليس وصفاً مطلقاً توصف به أشياء الطبيعة أو مواضيع التصورات وإنما هو وصف إضافي لانه يقوم بالنسبة بين طرفين. وأن قيل على الطرفين فلما يقال عليها باعتبار نسبتها فالشيء إذا اعتبر في ذاته وفي حالة الخلاق لا يوصف بالحق ولا بالكذب وإن حضر للعقل بالصور البسيط أي بلا نسبة فيقال له موضوع الصور ولكنه لا يوصف بالصدق ولا بالكذب فليس من يقول مثلاً أن الانكسار التي ترى في مياه القنة هي صادقة أو كاذبة بذاتها. والحق واقعياً كان أو ذهنياً وعقلياً هو كما قلنا قائم بالمطابقة ولا فرق بين كلا الحقيين إلا من وجه اعتبار المطابقة. وهذا ما أشار إليه الجرجاني كما رأيت. ويلاحظ لي أن الجرجاني أطلق على الحق الواقعي لغة الحقيقة. هذا معني الحق في اصطلاح أهل المعاني ولما في القنة فهو الثابت الذي لا يسوغ النكاره . اهـ .

تصوراته هو. فإذا يكون شيء حقاً إذا طابق طبيعته المقدر معرفتنا فالحق أن كان وصفاً للإشياء أو المواضيع المعروفة نطلق عليه اسم الحق الوجودي أو الواقعي أو الموضوعي وأما إن كان الحق وصفاً لمعرفةنا للوضوع فيقال له حق ذهني أو عقلي

البحث الثالث

في أن الحق الوجودي أو الواقعي يستلزم النسبة بين طرفين

(٦) ليس من يطلق اسم الحق على شيء معتبر في ذاته وسببه حاله المطلقة فليس من يقول مثلاً الخمر حقيقي (م) على أن الحقيقي هو المحصول في القضية التي موضوعها الخمر بل يقال هذا خمر حقيقي (م) على أن موضوع القضية قولك هذا ومجموعها مركب خمر حقيقي (وكذا ليس من يقول اثنان حقيقي وثلاثة غير حقيقي بل يقال اثنان واثنان أربعة حقاً أو حقيقي أن اثنان واثنان أربعة وكاذب هو أن اثنان وثلاثة أربعة .

قابل بين علامتين عدديتين أو رقيين فإن رأينا بينهما مطابقة أو مخالفة كانت تلك المطابقة أو تلك المخالفة موضوعاً حقاً عندنا وأعني بها حقاً وجودياً واقعياً . فترى من ثم أننا نقابل بين شيئين أولهما هو شيء معين مشار إليه بهذا وذاك كهذا الذي يشربه أو أراه الخ. والشيء الثاني منهما هو التصور الذي يتصوره عقلاً على أنه يمثل طبيعة ذلك الشيء ويمجده

أما طرف المقابلة الأول هذا أو ذاك فهو مستفاد لنا في الحال من

الاختبار والتجربة. واما طرف المقابلة الثاني فهو تصور مجرد كلي حصل لنا في الذهن من قبل. فان جاء الطرف الاول محققاً بالواقع لما يحدّه به الطرف الثاني فنقول حينئذ انه اي الطرف الاول هو الثاني حقيقة او هو الثاني بلا قيد حقيقة فنقول هذا الذي اخذوه هو خمر حقيقة او هذا الذي اخذوه هو خمر. فالحق الوجودي اذاً هو المطابقة بين موضوعين متصورين في الذهن الواحد منهما حصل تصوره في الحال وهو هذا الذي اخذوه مثلاً. واما الثاني فتصوره مقدّر حصوله سابقاً وهو المثال الذهني او الحد الذهني.

وانما سمى هذا الحق وجودياً لاستلزامه الى مضمون او طبيعة نفس الاشياء المتصورة في الذهن ولوقوعه صفة للاشياء نفسها على ما هو العرف العام. وهذا هو المعنى الحقيقي للتعريف المدرسي الذي ذكرناه وهو:

الحق عبارة عن مطابقة الشيء للعقل. فيراد بلفظ الشيء الشيء الذي ندركه او الموضوع الذي نتصوره في الحال

واما قولهم العقل فلا يراد به قوة الادراك او قطعه نفسه وانما المراد به المعنى المجرد للشيء الذي سبق استحضاره في الذهن. فيكون حق الشيء او الحق الواقعي كناية عن مساواة او مطابقة شيء متصور او مدرك حالاً لمثاله الذهني او لمعناه النوعي الحاصل في الذهن سابقاً.

وان الشيء اذا اعتبر في ذاته قد يطلق عليه اسم الحق بمعنى التأسيس لان الشيء في ذاته هو بالحقيقة اس تلك النسبة. واما الحق الصوري

فانما هو قائم بتلك النسبة ليس غير ^(١) كما مر بك.

(١) م: ما هي تلك النسبة التي هي قوام الحق الوجودي. هذه مشكلة يقتضي فيها وحلها فهم طبيعة الحكم ولذا نقولك عن الطول قوله الدقيق سيف طبيعة الحكم قال: الحق موضوع الحكم. فالحق قائم بان موضوعاً مدركاً او متصوراً في الحال يلوح للذهن في حال من المطابقة لموضوع آخر سابق تصوره في العقل بحيث يكون الموضوع الاول مندرجاً تحت امتداد الموضوع الثاني وتصح نسبته اليه ونسبة الاول الى الثاني هي ما يسمونه الحكم او التصديق. وقد ألف المناطقة ان يشرحوا طبيعة الحكم كما يلي فيقولون:

ان العقل يلاحظ شيئاً ويراه من وجوه ويحلله الى مركباته وغوامه ويؤلف من تلك المركبات والخواص مجموعاً يكون هو تصوره لشيء المجموع.

فالشيء الذي يكون موضوعاً للاستحضار الذهني الاول هو ما يسمونه الموضوع والصفة او الخاصة التي صار استحضارها ثابتاً تكون المجموع. والحكم قائم بان ينسب العقل رداً الى الموضوع تلك الخاصة التي استحضارها منه وحينئذ لا يكون الحكم الا فعل تأليف يرد به العقل الى الشيء الملاحظ ما كان ادركه فيه بفعل سابق مثلاً رأيت الشمس فوجدت فيها خواص كثيرة كانتها معلنة فوق في الليلة الزرقاء لما شكل دائرة وهي مضية بلمعان ساطع. فاختير صفة من تلك الصفات كونها مضية مثلاً وانسب هذه الصفة الى الشمس بفعل تألّفي هو الحكم. هذا قولهم. وعندنا ان هذا الشرح لا يبين سبب الحكم وادراكه عليه كثيرة اولاً ان الحكم لو كان كذلك لما كان يقيداً شيئاً. لاني من قبل ان انسب الى الشمس (الموضوع) التي رأيتها مضية خاصة الاضاءة كنت اعلم ان هذه الخاصة هي من لوازم الشمس لاني استفدت معرفتها من الشمس

ثم يحصل من الشرح المذكور ان الحكم لا يكون الاموياً لانه يستحيل ان لا يكون الموضوع حاصل على صفة مأخوذة منه كما يستناد من الشرح المذكور على تقدير صحته.

ثم اخيراً لوصح الشرح المذكور لم نعد نرى سبباً للاتحاد بين الطرفين الدلول

فأثبت كون تلك النسبة واقعة او لا واقعة اي مطابقة او لا مطابقة
 لنفس الامر هو ما يسمونه الحكم او التصديق . اعني ان نسبة الشيء
 للدرك حالاً الى الشيء المدرك من قبل هي ما يسمونه الحكم او التصديق
 عليه بالابطال في الحكم . وذلك لان مجموع تلك الصفات التي هو في عتلي بمنزلة موضوع
 تصوره واعتني به الشخص هنا ليس متقدماً مع الموضوع المعني . لان الموضوع المعني
 جزء . والموضوع المتصور كل . والكل لا يبعد بجزء من اجزائه وعليه فيكون قولك
 الشمس مضيئة قولاً كاذباً . اهـ . هذا فنقول ان الشرح الصحيح للحكم وطبيعته
 هو هذا :

الحكم يقوم باثبات كون موضوع اعتباره العقل من وجوه من وجوه اعتباراً
 صورياً هو فرداً شئ افراد الاشياء التي تطلق عليها مقولة المحمول وانه اسبه ذلك
 الموضوع هو ما يعبر عنه بتلك المقولة وذلك لان الحكم لا يصح حصوله الا عندما
 يكون لدى تصور ان اولها اي المحمول هو معلومة من المعلومات المدخلة في خزائن
 حافظتي ويصدق عليه مقولة من المقولات المشربة بان يكون جوهرأ او كذا او كيفأ
 او فعلاً او انفعالاً الخ .

والتصور الثاني اي الموضوع هو الشيء . أدركه او اتصوره بفعل حالي كهذا
 العصور المعني وما شاكل ذلك . فالعقل يقابل بين الحدين المتخضرين له فيقابل
 مثلاً هذه الشمس التي يراها في التبة الزرقاء ويتعبرها من وجه اضافتها ثم يحكم بان
 انشئ من حيث اضافتها هي منطوية تحت امتداد تلك الاشياء التي علم من قبل
 بانها اشياء مضيئة فيصف الشخص بالفاء . ويقول الشمس مضيئة اعني انها فرد من
 افراد طائفة الاشياء المضيئة . وكذا قل في مثل اخر الحقيقي وفي باقي احكام
 العقل . فالحكم اذا هو ايجاب ان الشئيين الذين يتصور العقل احدهما تصوراً حالياً
 والاخر سبق له تصوره وهو عدده منزل منزلة مثال ذهني محفوظ في خزنة حافظته
 ها (اي الشئان) متفقان اي متلاقيان او لا متلاقيان سبه مقولة واحدة منطقية .
 فالعقل وان كان يدرك مثلاً ما هو الموضوع المعني . فانه لم يكن يعلم قبل المقابلة
 التي استلزمها واستمدعها الحكم ان تصور الاضافة يصدق اطلاقه على الشخص التي

البحث الرابع

في الحق الذهني او حقيقة الحكم

(م : ويسمى ايضاً حقيقة المعرفة او صدقها)

(٧) ان الحق الذهني هو من خصائص الحكم وعمله فيما اذا اوجب
 العقل اتحاداً او اختلافاً بين طرفين هما في واقع الامر كذلك اي متحدان

يراهما الآن فالحكم باعتبارنا هذا لم يبد لغواً وخلواً من الفائدة وانما اذا فهمنا الحكم
 بالمعنى الذي شرحناه فيكون فيه توسع لنطاق معارفنا لان التعميم التفرعي الذي
 يحصل حينئذ لمعارفنا يكفل لنا اسباب التقدم والرقى في المعارف .

ثم ان معنى الرابطة في الحكم دليل آخر على صحة شرحنا هذا . وذلك لان
 الرابطة هي عبارة حكم العقل لانها دلالة النسبة . ونحن لا نحكم بان الموضوع من جهة
 ما هو متغير بمادته هو ما هو مقول عليه بالمحمول فالموضوع لا يدخل في الحكم اي
 لا يكون موضوعاً في الحكم الا اذا اعتبر من وجه من وجوهه . وعندئذ اي عند
 اعتباره بوجه من وجوهه فيكون فرداً من الافراد التي يصدق عليها التصور المحمولى
 وحينئذ فلا يبقى اشكال في ان الحكم يكو متارة موجبة وطوراً سالبة بحسب نسبة
 الاتفاق او اللاتفاق لان التصورات لا يمكن استفادة بل من الخارج
 كانها قد تكون متقدمة او لا متقدمة وكان الحكم قد يكون طوراً موجباً وطوراً سالباً
 بحسب اقتضاء الحال ولا يكون الامر كذلك في الشرح الذي فندناه . ثم ان الكلام
 الذي سردناه الى هنا صادق على المحمول من حيث امتداده . وهذا الامتداد
 المعروف بالامتداد بالقوة قد غذا محصوراً ومعيناً بفعل الحكم . وهذا القول يشرح
 لك ما معني اسم الحكم الاصيل لان معنى الحكم الاصيل هو اتحاد ذهني مبرر عنه
 بالرابطة في ايجابك هذا هو ذلك .

ثم اذا اعتبرنا المحمول من حيث تضمنه قترسه ان المحمول انما يصدق على

او مختلفان فان اوجب او وضع اتحاد طرفين متحدين في واقع الامر وسلب او وقع اتحاد طرفين غير متحدين كان الحكم حقاً اي صادقاً والا فهو باطل وكاذب .

وعليه فتكون معرفة الحق هي معرفة نسبة الاتحاد او نسبة الاختلاف اي ادراك ان تلك النسبة واقعة او لا واقعة اعني مطابقة للواقع او لا

الموضوع لان ما يدل عليه المحمول هو متضمن في الموضوع وذلك صحيح سواء كان تضمن المحمول هو نفس تضمن الموضوع او كان جزءاً منه . واليك بيان ذلك :

فقد يتفق ان يقال المحمول على الموضوع بحسب كل قسمته وحيث ان نسبة الاتحاد بين المحمول والموضوع في مقولة واحدة ذهنية هي اي تلك النسبة مبنية على اتحاد الطرفين في المادة . ثم قد يتفق ان المحمول يقال على الموضوع بحسب جزء واحد من قسمته وحيث ان نسبة الاتحاد بين الطرفين في مقولة واحدة تدل على ان المحمول هوشي من اشياء الموضوع اعني انه ملكه وخاص به . فتوكل مثلاً الثمان واثنان اربعة النسبة فيه نسبة الاتحاد ويقال لما هو هو .

ولما توكل الشمس مضيقاً فالتسبة فيه نسبة التزام ولربما اطلقوا عليه عند العرب هو ذهو : الشمس هي ذات خياء . ولا يقولون اثنان وانما هما ذواربعة .

فلا تنكر ان الموضوع اذا اعتبر صورياً من جهة ما يُدلل عليه بالمحمول فهو فرد من افراد امتداد المحمول ومن هذه الجهة تحقق نسبة الاتحاد بين الطرفين ولكن الصفة التي يتضمنها المحمول وهي منسوبة الى الموضوع كصفة الاضاءة مثلاً فهذه الصفة اذا هي جزء من تضمن المحمول .

ثم اعلم ان نسب الاتحاد يقع فيها التعاكس في الحكم وبخلافها نسب الالتزام او الملك فيقال مثلاً الثمان واثنان اربعة والانسان حيوان ناطق والعكس فيها صحيح وليس العكس صحيحاً في قولك الشمس مضيقاً فلا يصح كل مقضي . شمس وايضاً اعلم انه ان لم يكن عقل فليس من حق . ممكنات . الى هنا في الحق الوجودية وكل هذا جليق فتأمل . اهـ .

مطابقة له . او ايضاً هي ايجاب ان الشيء مطابق لثاله وحيث ان المعرفة او القول يوصف بالحق وبالصدق . ومعنى ما قلناه ان العقل اذا اوجب النسبة بين طرفين على ما هي عليه في الواقع او نسب لموضوع طبيعة هي له في واقع الامر فالحكم يكون حقاً صادقاً يقال فيه انه حق ذهني لانه مطابق للحق الوجودي الواقعي . وما ان اوجب نسبة على خلاف ما هي في الواقع او نفى عن موضوع طبيعة هي ثابتة له في الواقع فالحكم باطل كاذب لانه يخالف للحق الواقعي الوجودي .

فيتصل من ذلك ان معرفة الحق ليست بفعل تصور بسيط محض وانما هي فعل يعبر عنه اية للمدرسة بفعل التركيب والقسمه واعني به فعل التصديق او الحكم . وقدمر بك في المنطق ان حكم العقل يكون بصورة نفي او اثبات . وهذا معنى قولهم هو فعل تركيب او قسمه .

المبحث الخامس

في ان الله مصدر كل حق واساسه

(٨) اذا انزلنا الآن على وجه التيسيق ان العقل له اهلية وضلالة او استعداد لمعرفة الاشياء كما هي في ذاتها ومعرفة صحة المبادئ التي يستعملها وحجيتها فيثبت يسوع لنا ان تتم بالشهد التالي البديع الرائع الذي نصبه لنا القديس ثوما في كلامه على الحق . قال ما مفاده ان الله الموجود الواجب الازلي السرمدي الذي لا نهاية لعقله يعلم نفسه علماً غير متناه اعني انه يعلم نفسه بقدر ما هو معلوم ومن ثم يعلم نفسه لا كما هو

بف ذاته فقط بل من حيث هو قابل لان يشبه ويمثل بوجودات هو
قد يرعى ابداعها وان كانت وجوه التشبيه فيها غاية في النقص .

وان كل الاشياء التي يبدئها باختياره انما تكون مصنوعة على شبه
تصوراته الالهية ومثلها مثل عمل صناعي يصعله الصانع الماهر على وفق
النمط الذي يتصور به عمله من قبل ان يعمل

فاذاً كل الاشياء المخلوقة تقيى بمطابقة لتصور ازمي يمثل طبيعتها
في عقل الله وبهذه المطابقة تقوم حقيقة الاشياء وهي حقيقة ذاتية لما غير
منفك عنها ولا متغيرة ولا متحوّلة . وليس الحق الحاصل عن معرفة
الانسان الالهة او غيضاً من فيض الحق الذي نشره الله في ميرواته

فاذا اشرنا على النظام العام ننظر اليه من على ساحة لنا القول بان
الحق مقره الاول انما هو في عقل الله الذي يتصور مبدعاته منذ الازل

واما مقامه الثاني في المخلوقات من جهة انها خلقت على وفق
ما تقتضيه مطابقتها للنمط الاول الازلي . واما مقام الحق الثالث فهو في
عقل الانسان لان الحق ينتقل اليه من المخلوقات عندما يتصورها على ما
هي عليه .

فهذه نظرة تأليفية في الحق والانسب لما ان تكون خاتمة لعلم اليقين
فليس من شأن السياق العلمي التوهم ان نفتتح بها علنا هذا التحليل لان
وجود الله الغير المتناهي الكمال حقيقة يجب اثباتها بمقدمات تحتاج ان
يقدم اثباتها وتسبق بيعة مجتها

البعث السادس

في الوضوح^(١) واليقين

(١) الوضوح في لغتهم Evidentia وهي لفظة مركبة من *videri*

ومعناها ظهر عن خفاء ويراد بالوضوح هنا ظهور الحق الواضي وتجليه
غان مواضع التصور اذا قابل العقل بعضها ببعض فينبغي له ما بينهما من
النسب المتجلاء يسوغ له اصدار الحكم

« ١ » الوضوح صفة الموضوع المعروف واليقين صفة الفاعل العارف
فلا يقول قائل انا متحقق هذا الامر او انا على يقين من هذا الشيء الا
اذا كان معتقداً في ضميره اعتقاداً جازماً كاملاً انه يعرف حق هذا الشيء .

(١) م : الوضوح مصدر من وضع الامر بان ويجلي وانكشف فهو واضح وواضح
ولعل اصل الحق فيه البياض والوضوح لان الوضع هو بياض الصبح . هذا في اللغة
ولما في اصطلاح اهل الماتاني فالوضوح هو كون الحق من الصفاء والصرامة بحيث
ينجلي او يمكن التجلاء وظهوره للعقل . قال صفاء لان الوضوح اشبه بنور يمكن
العقل من رؤية الحق وهذا من جانب الموضوع . وقال ينجلي او يمكن ان ينجلي
لان الوضوح لا يظهر ما لم يتم نسبة حالية او ممكنة بينه وبين العقل . فالوضوح
اذاً يشتر فيه جانب الفاعل العارف . فترى ان الوضوح يدل على النسبة بين الشيء
المعروف وصاحب المعرفة وهذه النسبة يتغير فيها ثلاثة امور الحق وصرامة الحق
او صفاءه ثم ظهوره للعارف . فيكون الوضوح في اول الامر صفة الموضوع وهو
معناه الاول الذي السابق . ويقوم الوضوح من جانب الفاعل العارف ايضاً لان الوضوح
لا يستقيم اذعان العقل الا اذا ادركه العقل ولهذا تراهم يقولون حق واضح وادراكه
جلي واضح .

فيسوغ اذاً ان يعرف اليقين بأنه اذعان العقل لحق ما ادعائاً جازماً
حاصلاً بتأمل وفكرة عن معاينة نسبة الاتحاد والمواقفة بين شيئين .
(عن المختصر)

المبحث السابع

في الايقين والشك والظن

(١٠) « ١ » الايقين هيض اليقين وهو عبارة عن حالة او حالات
يكون فيها العقل واقفاً غير متمسك بحقيقة على وجه التعيين . وهذه الحالة
تشمل حالة الشك السلي والايجابي وحالة الظن
« ٢ » والشك هو تردد العقل ووقوفه بين تقيضين من غير ميل الى
احدهما اما لعدم وجود سبب يرجع احدهما (وهو الشك السلي وعدم
العلم والجهل) واما لتساوي الطرفين في الاسباب تساوي في الواقع او في
وهما الشاك وهذا يسمونه الشك الموجب لابتنائه على حجج مستوية لا
تترجح الواحدة منها على الاخرى

« ٣ » اما الظن سواء كان اكثر او اقل احتمالاً فهو عبارة عن حالة
يكون فيها العقل مائلاً الى طرف من التقيضين بالارحجية على الآخر
ولكنه لا يذعن له يميز القلب . والظن يزداد احتمالاً بتفاوت رجحان
الحجج التي تستعمل اليها اذعان العقل . فان رجحت الحجج الى حد ان
يصح معها طرح التقيض فتم غالب الظن . والعقل ما دام لا يذعن لاحد
التقيضين ادعائاً جازماً تماماً لا يزال في حال الظن غير بالغ درجة اليقين »

(١) م : قال القديس توما ما مفاده : لا كان الاذعان هو قبول العقل احد

فالظن هو احد طرفي الشك بصفة الرجحان

المبحث الثامن في الباطل

(١١) الباطل يقابل الحق تقابل تضاد اذ ليس الباطل مجرد سلب
ولا مجرد نقص في الحق بل هو ضد الحق^(١)

الطرفين التقيضين كان لا يتم الاذعان الا بتعيين العقل وتوجيهه الى احد التقيضين
وهذا يكون على ثلاثة اوجه بحسب الواجه الثلاثة التي نعتبر بها العقل اعني
المشاهدة والعلم والايان .

اذا كان السبب المحرك الى احد التقيضين لا يكفي لترسيخ اذعان العقل لانه
(اي ذلك السبب) لا يحوّل النتائج الى مبادئ معلومة بنفسها ولا يكفي لتعيين
الارادة بحيث ترى ان الاذعان الراشح لهذا التقيض خير فيقال ان الانسان انما
يقطن ما يسلّم به والعقل لا يستقر جازماً راسخاً على طرف من الطرفين لانه يبقى دائماً
متحركاً الى التقيض لانه سأم بالطرف الذي سبقه مع خوفه من صدق الطرف
الآخر . ولهذا لا يقال ان الظان يذعن ادعائاً راسخاً . واما ان كان الانسان لا
يحد حجة يترجح بها الواحد على الآخر اما لعدم وجود تلك الحجة وحاله حينئذ
حال من لا يسلّم (وهو الجهل) واما لا لا لديه حجة على الطرفين ولكنها متساوية وحاله
حينئذ حال شاك . فالعقل في كلا الحالتين لا يستقر ادعائه لان حكمه لم يمتدح ولا
تقرر بوجه من الوجوه بل هو الى التفاضلات على حد سوي (لا يرجح الواحد على
الآخر) . اهـ

(١) م : ان الحق والباطل يتقابلان تقابل تضاد لا كما قال بعضهم تقابل
ايجاب وسلب . وبيان ذلك يجب ان نعلم ان الشيء او السلب لا ينض شيئاً ولا يعين
موضوعاً معروفاً ولذلك يقال السلب على الموجود وعلى اللا موجود فنقول مثلاً : لا
مبصر ولا جالس . واما تقابل الدم والمذكة فلا ينض شيئاً ولكنه يعين موضوعاً

فاليقين إذاً يفترض ان معرفة الحق او الحكم وقع موضوعاً لإدراك عقلي
وان شئت قل اليقين ثمة فصل الفكري او الوجدان والروية اعني ان
صاحب اليقين لا يكون حاصلًا على اليقين بمعناه الحقيقي الا اذا علم معتقداً
انه يعلم الحق ^(١).

كثيراً ما يجري ذكر اليقين البسيحي المرتجل ويدعون به حيلة
من حالات العقل يحكم فيها عند مجرد نظره الموضوع من قبل كل تأمل
ونفكر . والاولى ان يطلق على هذه الحالة اسم الاذعان المرتجل لا اسم

(١) م: اليقين من يقن الامر ثبت ووضح هذا في اللغة واما في الاصطلاح فإزالة
الشك والعلم الحاصل عن استدلال ونظر ولهذا لا يسى على الله يقيناً . واما سببه
اصطلاح الملاء فهو اعتقاد جازم بان الشيء كذا مع الاعتقاد بانه لا يمكن ان يكون
الا كذا مطابقاً للواقع غير ممكن الزوال . وقيل اليقين على ثلاثة اوجه يقين خبر
ويقين دلالة ويقين مشاهدة . وكذا في تفرقات الجرجاني ١٠٠ .

قال قزح : اليقين بالاتساع يوصف به العارف وهو حيث عرف عبارة عن اذعان
العقل لحكم قضية ما اذعاناً مع اعتقاد ان تلك القضية صادقة وان لم تكن كذلك
بالواقع . وان هذا هو المعنى المراد عند ائمة اللاهوت الاذني عندما يتكلمون بكلي
الغيبير اليقيني الواقع في خلال مقدور الجمع او غير مقدوره . واما بمعناه المحصري
فاليقين وصف العارف والمعروف ويحدوده بانه اذعان العقل لحق اذعاناً جازماً
مبنياً على دليل يتي كل خوف معقول من الضلال . فقوله « اذعان خلق معروف »
بيان لموضوع اليقين المادي واخراج للضلال والشك . وقوله « اذعاناً مبنياً على »
بيان لموضوع اليقين الصوري . ويشترط في العقل الذي يبنى عليه الاذعان ان
يكون بحيث يتتي منه ممكنة صدق التقيض او احتمال صدقه . واليقين اما المهي او
طبيعي او ادبي والاول يوصف بانه مطلق والثاني بانته اضافي ومفيد او شرطي
والثالث اشهر ما يكون احتمالاً راجحاً وغالباً
(عن قزح)

اليقين . لان اليقين بمعناه الحقيقي لا يكون الا مع تأمل وتفكر لاننا لا نكون
متيقنين امراً الا اذا كنا معتقدين وواقفين بضميرنا اننا نعلم الحق . فاليقين
اذنا طائفة النفس لانها ادركت الحق .

اذنا رأى العقل ان محملاً ينسب شأنه ان ينسب لموضوع فأوجب نسبه
اليه فقد حصل العقل على معرفة الحق المعروف بالحق الواقعي ومعرفة له
صادقة وكذا حكمه صادق . والنفس نقاد مدعته للحق الذي ادركه
العقل واوجبه بحكمه . فهذا الاقباد او الاذعان هو ما يسمونه اليقين
البديهي الارتمالي او اليقين الطبيعي

واما اذا لم يتكشف العقل بان يرى الحق الواقعي ويدفن له بل علم انه
يعلم الحق المذكور وعلم كيف وثاقا اذعن لتلك الحق فحينئذ يقال انه
حصل على اليقين الحقيقي او اليقين الرشيد العلمي (مطول)

« ٢٠ » ان قيل اي شيء يولد فينا اليقين فسوف ترى ان الجواب عليه
هو ان الذي يولد اليقين انما هو رؤية الموهو والاتفاق بين طرفي الحكم
برؤية البيان والملاحظة

فان العقل اذا قام في موقف الحكم فينصب امامه نسبة بين طرفين
اذا تأملهما فظهر له حال تلك النسبة بينهما كان تأمل مثلاً في اثنين واثنين
وفي اربعة فرائ بينهما نسبة الموهو والاتحاد فحينئذ ينادي العقل بنفسه
موقفاً وعالماً علم اليقين اعني يجاهر يقينه . واما اذا تأمل الطرفين فلم يظهر
له جلياً ما بينهما من النسبة فحال حال تردد وحيرة لا يدري وجه
الصواب ويقال انه في حال الشك

والباطل قائم بان ثبت نسبة هي منفية في الواقع او تنفي نسبة هي ثابتة في الواقع . قال ارسطو يقال ان الانسان حاصل على الحق اذا رأى ما هو منقسم منطقياً وما هو متحد متمداً ويكون في الباطل اذا اعتقد بخلاف ما هو في الواقع . اهـ .

هنا فاذ فهمت حدود المطلب الذي نبحث عنه في هذا العلم صار سهلاً عليك فهم حقوى المطلب وضبط معناه والمطلب هو هذا : هل لنا من معارف نحن منها على يقين وهل يقيتنا بها صوابي رشيد او لا ؟

❦ الفصل الثاني ❦

في وضع المطلب

البحث الاول

في صورة المسئلة بوجه العموم

(١٢) من الواقع الثابت الذي لا ينكره اصحاب اللاأدرية ان لدينا عدة قضايا وتصديقات نعتقد عن هدى او وهم اتنا على يقين منها ومبروها له . لان العلم والمنطق هما سلب في موضوع كما يقال . فلا يقال اعمى الا لمن كان مولوداً او مقطوراً من طبعه ليرى . ولما القدر فانه يضع شيئاً وبين موضوعاً فالاصود مثلاً بدل على تحرب من ضروب الالوان حاصل في شيء . والباطل يضع شيئاً لانه حال على ما يرى او يقال انه كذا وليس كذا وبالعكس . فقد اتهم اذا ان التعاليل بين الحق والباطل هو تعاليل تضاد لا تعاليل ايجاب وسلب ولا تعاليل عدم ومملكة . اهـ . (من علم النكلي لارسطو نقلاً عن الطول)

ونعيرها ادعاءً بدسياً مرتجلاً بل لا يسعنا الا ان نفعل لان اليقين البديهي يتحقق الوجود فهو واقع من الوقائع الوجدانية النفسية وهنا ففسأل عن هذا الادعاء البديهي او اليقين المرتجل هل من وجه لتزكيته وتحقيقه ؟ هل هذا اليقين رشيد سديد ثابت او يمكن اثبات سداه ؟

نعم لو ان اليقين ليس شيئاً آخر الاحالة نفسانية فطرية في العقل اي لم يكن الاستعداد انشغالياً لكنت أقف عند هذه الحالة راضياً بشعور الاذعان الجازم غير متطلب من ورائه شيئاً آخر .

ولكن اليقين هو في الحقيقة عند تصوري اكثر من حالة نفسانية واستعداد شعوري اذ لا اقل من ان اظن ان ادعائي اليقينية المرتجلة مستندة الحق . فهل يمكن تحقيق ظني هذا . اذا عرضت هذه القضايا التي اتا ياقن بها على روية الفكر والتأمل مستملاً الارادة في ذلك فهل لي بان أبين صدقها وصحتها واستحصل من محكة البصيرة والتأمل حكماً يقرر ادعائي البديهي ويجعله الى يقين روي حقيق فيكون حبشاً بقيتي عن روية وبصيرة وهدى .

فان كان الجواب على هذا السؤال بالايجاب فقد تقررت معارفنا وتحققت والا (اي ان كان الجواب سالباً) كانت الطبيعة الانسانية سيئة الصنع فاسدة الخلق وكان بين افعلنا الحاصلة عن بداهة والخاتمة عن روية وفكرة تناقض بين . وحينئذ فما حق الانسان ان يستسلم مستترسل القيادة كالاعمى الى بوارده بداهته وطوارقها من دون ان يبين سداها

ويخص عن صادقها وكاذبها وجبتذر كانت الكرة لاصحاب اللاادرية
يأدون بنصر لم يمين .

هذا ومن قبل ان ندخل في معترك الجدال يجدر بنا ان نبين لك
فساد الوجه الذي تصور به المسئلة فنقول :

البحث الثاني

في ان فلسفة دي كرت عظيمة في وجه

تصوير المسئلة^(١)

(١٣) قد ألف تباع دي كرت من بعده ان يصوروا مسئلة اليقين
على هذا النحو وهو :

هل للعقل الانساني ان يعرف الاشياء كما هي عليه او بمارة اخرى
هل لنا ان نعلم علم الاعتقاد ان تصوراتنا تكون مطابقة لاشياء الطبيعة

(١) عند دي كرت ان معرفة الحق او المعرفة هي استحضار الذهن اشياء
الطبيعة على ما هي عليه في الخارج بلا زيادة ولا نقصان . وان العلامة القدين
يأتون به وينصون غموز يعنون ان العقل شبه بمرآة قابلة حقيلة تمكس فيها
الحقيقة فقالوا هذا هو التماثل المفكر ويعلمون تجاه التماثل الموضوع وهو عديم عبارة
عن هوية الشيء . وحقيقته بذاتها يعزل عن المعرفة التي من شأنها ان تعرف بها ذلك
الموضوع . فتكون المسئلة عديم قائمة بهذا وهو ان تحقق ان التماثل في فعل المعرفة
هل هو مطابق لموضوع اعني هل التصور مطابق للحقيقة الواقعة او لواقع الخارج .
(ع عن الطول)

فتكون المعرفة : عديم مجرد حضور صورة الشيء في الذهن من دون فعل عارف في الذهن
فاقوة العاقلة عديم لا تختلف في المعرفة عن القوى الحاسمة المدركة بالحواس (م)

وكيف يمكن العقل ان يتحقق هذه المطابقة اي ما هو السيل الى تحققها
اما نحن فلا نعلم بصحة هذا التصور وصدق هذا التعبير عن مسئلة اليقين

« ١ » لانه ناقص غير وافي بالراد يتر مسئلة اليقين ويستقط منها
عبطاً بلا سبب أهم وأخص جزء منها وهو ما يتعلق يقين معارفنا

بالمقولة الذهنية او النظرية . واما الجزء الثاني من المسئلة وهو يقين معارفنا
للاشياء الحقيقية الخارجة فيقبح على غير سلامته لانه يشوه طبيعته

اما كون صورة المسئلة على ما يصورها دي كرت وأتباعه تسقط
عبطاً أهم وأخص جزء من المسئلة وهو يقين معارفنا المتعلقة فاليك

برهانه -

ليس من ينكر ان اهم وأخص معارفنا تنصب لا على الحقائق الواقعية
الخارجة بل على النسب بين المواضع من غير ما نلظر الى وجودها الخارج

الحادث . ومن هذه المعارف مثلاً ان اثنين واثنين اربعة وان الخط
المستقيم أقصر الخطوط . الى غير هذه من القضايا التي تتألف منها العلوم

المجردة الكلية كما هو علم الحساب والمساحة وعلم الكلي . وليس شيء من كل
هذه المعارف يقتضي ان يكون موضوعه حقيقة موجودة في الخارج وانما

موضوعها النسب . والحال ان صدق النسب قائم بالاستقلال عن كل
ايجاب متعلق بالوجود الخارج فالخط المستقيم اقصر من كل خط سواء

وجد هذا الخط في الخارج لم لم يوجد - بل يسوغ لتقابل هذه القضية ان
يشك في تحقق الخط المستقيم في الخارج ولا يضر شكك بصدق اعتقاده

ولا بثبوت القضية . فاذاً صورة الكرتين تسقط مسئلة اليقين الحاصل في

الحقائق العقلية المجردة

«٢» لان صورة دي كرت للمسئلة تبس المسئلة وتفسد طبيعتها من جهة تعلقها بمعارفنا للاشياء الحقيقية وذلك لانها فيها خلف من القول وكلام عاير من المعنى بل هي متناقضة من وجهين:

اما الوجه الاول فلان من يريد ان يعرف الاشياء كما هي عليه في ذاتها فانا هو يدعي ان يقيم مطابقة مساوية ومطلقة بين المعرفة التي هي في الذهن وشيء من اشياء الطبيعة على ما هو عليه في نفسه في الخارج بمزول عن كل معرفة

والحال ان الشيء الطبيعي من جهة ما هو في الطبيعة ومن جهة ما ليس هو الا في الطبيعة ويميز عن ادراك العقل له هو بالقياس اليه لانه لا يوجد هو في حكم المعلوم لانه من حيث هو كما قلنا ليس حاضراً للذهن والحال ان المقابلة بين تصور كالموضوع وبين الموضوع من جهة ما هو في نفسه هو ضرب من المحال لاقضاء المقابلة ضرورة حضور طرفيها للمقابل فانا لا بد معرفة المطابقة بين التصور والموضوع من حضور الطرفين في العقل اعني حضور موضوعين متعلقين

واما الوجه الثاني فلان المعرفة فعل مستقر في نفس العارف وبما انه مستقر في نفس العارف فانه يشارك العارف الذي يصدره ويتم هو فيه في طبيعته فاقول اذا ان العقل يترج عن ذاته ليتناول الاشياء الطبيعية كما هي في ذاتها ويعرفها من دون ان يضيف اليها شيئاً من عنده ومن دون ان يترج في نفسه على وجه ما هو قول متناقض لانه في حد قولك عرف

شيئاً من دون ان يكون عارفاً له

قال القديس توما: المعرفة هي في العارف على نحو العارف وشاكلته اما ومصدر الشطط في قول الكرتين أنهم نسوا ان الحق ليس صفة التصور البسيط وانما هو صفة الحكم أو التصديق وعليه فليست معرفة الحق هي رؤية الاتحاد بين التصور والشيء الخارج الحاضرة صورته في الذهن وانما معرفة الحق كما قدمنا هي قائمة بأدراك نسبة الاتحاد بين موضوع التصديق وعموله بين موضوع مدرك في الحال وبين معلومة بمجرد سابق حضورها في الذهن هذا فلنأتين الان الى المطالب المتعلقة بهذا العلم اليقين أو الدليل

(١) قال القديس اغسطين: المعرفة تولد عن كلامين فاعل عارف وشيء معروف. اهـ وقال القديس توما: الرؤية ثم بالشئ المرئي ولكن لا بالشئ وحده من دون النظر لان الرؤية ثم بالتأخر والمنظور. اهـ

فالمعرفة حاصلة عن مبدئين الشئ المعلوم ومعرفة والفاعل العارف وارث الفاعل العارف يشرك الشئ المعروف في طبيعة نفسه الشخصية. قال القديس توما: الماقل والمقول هما مبدأ واحد لمبدأ الفعل الذي يسميه العقل .. فيحصل عن الشئين شيء واحد من جهة انه العقل (بالفتح) يترج بالتفعل (بالكسر) لما مجايته ولما يشبه. اهـ ثم قال القديس المذكور محطاً رأي انلاطون ما ترجمه: يلح لي ان انلاطون شط في هذا عن الحق اذ ظن ان صورة الشئ المعروف يجب ان تكون في العارف على نحو ما هي في المعروف. اهـ اعني ان تكون صورة الشئ المعروف موجودة في العارف على الطبيعة نفسها التي هي عليها في الواقع اخلرج. اهـ (عن المقول)

البحث الرابع
في المطلب المصدقية^(١) أو مطالب اليقين

(١٤) ان المطلب الشامل الكلّي الذي يبحث عنه علم اليقين او الدليل انما موضوعه الفحص عن اذعانانا وتصديقانا البسيطة والتعقيب عنها بدقة اي عرضها على ناقد البصيرة والتروّي ويضرب هذا المطلب الى مطلبين اساسيين لان نقد التصديق وخصه اما ان ينصب على صورة التصديق او على مادته

أ) اما المسئلة الاولى التي تعرض لنا هاهنا فهي ان نعلم اية طبيعة هي طبيعة التاليف او التركيب الذهني الذي نوجب به اعتاد او توافق طرفي

(١) م : مصداقية نسبة الى مصداق وهو آلة الصدق وايضا مصداق الشيء ما يصدق به اي يصحله صادقا واستعملناه هنا للدلالة على ما به يعرف صدق المعرفة او يكون بمثابة عكس يميز به الحق من البطل والصدق من الكذب وقد عبّر عنه المؤلفون بلغة Critériologique وهو حق لما ينطبق بلم Critériologie (اي علم الدليل او المصداق) وقد تقدم بك شرح هذه اللفظة . ولربما وجد علينا القارئ . نقرأ من هذا اللفظ لوحشي الثقل . ولكننا لم نر في كلام العرب غيره يدل على المعنى المراد وليس قصدا خللا لالفاظ بل ايروا المعاني الخادمة لها الالفاظ . فان كان لدى المطالع او اصحاب اللفظ لغز عربي جرى استعماله يدل على المعنى فليبحثنا به ونلقه السكر . وما اقله في هذا اللفظ فليخصه القارئ بكثير غيره قد يشترطنا الحال الى استعماله في هذا العلم وما يليه . ولعل اكبر عذر لنا في الشروع عن اوضاع اللفظة بقااعتنا منها وضمف ضلاعتنا بها . والمقدر من شتم الكرام . ا . ا .

التصديق - اعني هل هذا التاليف الذهني هو حاصل عن مجرد استبعاد نفسي في الفاعل المفكر المؤلف لتفرد طبيعته باصداره بوجه الاستقلال كما هو مذهب كنت ام هذه الاذناعات او التاليفات لما علة مستقلة عن فعل العقل وسابقة له اي حاصلة عن ظهور النسبة الموضوعية التي يكون الحكم عبارة عنها . اعني هل لدينا من تصديقاتنا موجب لوجودها خارج ام هي مجرد افعال نفسانية حرة وصرقة . فهذا هو المطلب الاول الذي ينبغي حله . وانك ترى ان هذا المطلب الاول الاساسي يقطع النظر عن طبيعة طرفي النسبة هل هي حقيقة اي متحققة او ممكن تحقيقها في الخارج ام هي بالعكس وهمية خيالية . ولا يلاحظ الا النسبة من جهة ما هي في ذاتها . واتا نسمي هذا المطلب مطلب موضوعية النظام الذهني وسوف نبين لك وجه هذه التسمية في الفصل الثالث . والمراد بموضوعية النظام الذهني موضوعية التصديقات الحاصلة في الذهن اي هل تلك التصديقات لها موضوع

« ٢ » اذا تقررت مسئلة كون التصديقات الذهنية لها مواضيعها فيعقبها مسئلة اخرى متوقفة عليها . وهي ما حكم طرفي التاليف التصديقي وما هي قوة دلالتها اعني هل اطراف التصديقات هي صنع العقل بمقتضى واختلاق بعض منه ليس لها في الحقيقة الواقعة مدلول تدل عليه . ام هل هي تصورات صادقة متصوراتها مواضيع حقيقة . وهذا هو المطلب الثاني المقصود حله ونسبته مطلب الحقيقة الموضوعية لتصوراتنا وبالاحرى حقيقة مواضيع تصوراتنا . وهذا المطلب يرد بحثه في الفصل الرابع .

ولكن قبل ان تلج باب هذين المطالبين يتبادر اليينا مسألة ينبغي تقديم حلها. ان علم اليقين الذي نحن بصدده يدور بحثه على تحليل معرفة الحق وتحقيق هذه المعرفة ومن ثم معرفة كل حق . وعليه فيضطر اناس في هذا المقام ان نسأل: ألا ان لنا عند دخولنا في هذا البحث ان نفترض سبق وجود شيء وما هو الشيء الذي يسوغ لنا ان نفترض سبق وجوده والتسليم به . وحده المسئلة يجري الكلام عليها في الفصل الثاني وعنوانها: في الحالة الاولى التي يكون فيها العقل عند هجومه على استطلاع المطلب الاسامي المتعلق بعلم اليقين

فاصحاب اللا أدريّة^(١) يزعمون انه اقل ما ينبغي على الانسان قبل كل امر ان ينزل اعتماد العقل واهليته لمعرفة الحق منزلة قول مراتب فيه ان لم يكن واجب الانكار

(١) م : اللادورية لفظ مركب من فعل ادري اعرف ومن اداة التي لا ثم جعلوا اللفظ المركب من فعل وحرف اسمًا منسوبًا وانتهاء فيه للاسمية وادخلوا عليه ال التعريف فصار يدل على ما يعبر به عند الاقتران بلفظ Sceptiques وهي كلمة متوقفة عن اليونانية Skeptomai ومعناه انقص . وسمي به اصحاب المنصب القائل بوجود توقف العقل عن الحكم سلبًا او ايجابًا خاصة في مواد علم التنكلي وفي الحقائق النظرية العقلية . فلا ينكرون صحة الوقائع ومصدقها وانما ينكرون على العقل حق الحكم في الواقع . مثلاً لا ينكرون ان العمل تطيب حلاوته للذوق فيقولون لا يسما الا التسليم بذلك لاننا بالواقع نشر بطعم الحلاوة ولكننا لا نعلم بان العقل يحق له ان يحكم بانه يوجد شيء اذ لم نعرض الخلاف اذاً ليس حصول الواقع بل الصفة (الحلاوة) التي يوتها العقل لهذا الحاصل الواقع . وهذا دقيق فاعرفه (عن الحلول)

ومختلفهم اصحاب الأدريّة^(٢) فان بعضهم يقولون بأنه ينبغي خيفة اول كل امر ان ننزل اهلية العقل وقابليته لمعرفة الحق منزلة حقيقة يقينية يجب التسليم بها . فان كانت الحال كما شرحنا فما هو الموقف الرشيد الذي ينبغي للعقل ان يتخذه ليكون في عصمة الامان من مظان التسيق في الحكم والجواب عليه فيما يلي

الباب الثاني

في حل المطلب الاسامي وفي حالة العقل الاولى

مقدمة

في بيان المسئلة الافتتاحية التي يلزم حلها قبل الدخول في باب المطالب

(١٥) لا يتيسر لنا حل المسئلة الافتتاحية التي طرحناها هاهنا الا بعد ان نعرض على محك النقد مذهب القائلين بوجود الشك العام المطلق . وعند هؤلاء ان العقل يجب ان يعتبر ابتداءً كأنه مظنة الشبه

(١) م : الادريّة اسم متقول عن فعل ادري بزيادة ياء النسبة وتاء الاسمية ويقابل اللادورية ويعبرون عنه بلفظ القرينة Dogmatiste من Dogma ومعناه عقيدة . واسما المعنى المراد بلفظ Dogmatiste فسوف تراه ولعل ترميه بامل الاعتقادية اقرب الى اللفظ الاذنيحي ولكنني اعتمدت اللفظ الاول لمقابلته لقول العرب اللادورية والمعنى المقصود حاصل بلفظ الادريّة فيكون التضارض بين المذهبين باللفظ والمعنى وهو اجل

والريب وذلك بناء على مبدأ من المتقدم وأنه قد يكون في ضلال غير مقدور النفع وهذا ما تجري عليه الكلام في الفصل الاول
وفي الفصل الثاني نبهت عن مذهب الادرين المفرطين وهم الذين توجسوا قلقاً واضطراباً من مغبات مذهب اللا ادرية فوهمو ان لا مناص لم منها الا بان يوجبوا للعقل استعداداً او اهلية لمعرفة الحق ايضاً عن مبدأ ميين

واما في الفصل الثالث فاننا نبين مذهب الادرية الصوابي الرشيد ونسبه المذهب المعتدل وهو يقول بان الاستعداد الاول الصحيح الذي يليق بالعقل ان يأخذه بالتعباس الى قوة قواء المدركة ويعبرها التوقف اي ان يكون بين بين - بين من نفسه ان العقل يمين عليه ان يقوم في موقف حيرة وتردد فلا يبنى بناءً وغفوا اهلية القوة المدركة لمعرفة الحق ولا يوجبها مجازنة واعتباطاً عن غير ريته الا بعد ان يبين بطريق التحليل فعل المعرفة وحيث ان هذا حكم فيكون حكمه عن هدى ودراية بالامر

❖ الفصل الاول ❖

في الشك العام المطلق

البحث الاول

في الشك الحقيقي والتشاك اي الشك التفكيكي

(١٦) ان الآخذين بمذهب الشك العام يتسمون الى قسمين
فالفئة الاولى هم تابع الشك الحقيقي او اللا ادرية الحقيقية وهؤلاء يشكون

حقيقة بجمية معارفنا من دون ان يعالجوا ازالة شكهم وقد كثر زعماء هولاء ونوابهم في كل عصر من العصور الحالية وتنبغ بهم بطون التواريخ

واما الفئة الثانية فانها مع ثقتها بان الحصول على اليقين أمر ميسور ولكنها ترى قياماً بواجب المبدأ ان تجاهر بالشك المبدئي العام وفعلها من قبيل التشاك اي تكلف الشك - فأول ما يأخذون به في مجال العلم ان يشككوا في كل شيء ليعاوبوا بعد ذلك بتحقيق معارفهم وتحيصها واول من انتصر لهذا الشك الاسلوبي (Méthodique) هو دي كرت

(١) م : الفرق بين الشك الحقيقي والشك الاسلوبي او اللوطي من وجه ان صاحب الشك الحقيقي يعتقد ان ما يشك فيه هو مشكوك فيه اي من الامور المرتاب فيها وصاحب الشك اللوطي الاسلوبي لا يعتقد ان ما يشك فيه هو مشكوك واقفاً بتركة منزلة المشكوك فيه فالشك الحقيقي غير مراد فصدأ اعني انه لا يتعلق بالارادة واما الشك الاسلوبي فهو كذلك لانه مراد من صاحبه - هذا فرق من جانب الارادة - ويوجد فرق آخر من جانب العقل وهو ان العقل في حاد الشك الحقيقي هو في حال شبهة - لو شككت مثلاً في هذه القضية وهي : ان السيارات ماهولة بجلائق ناطقة - لان هذه القضية لم تثبت بعد فحالة نفسي حينئذ هي حالة تردد تام اعني انها لا ترجح هذه القضية على تقيضها ولا تقيضها عليها وعليه فالمثل في حال التوقف الكامل - واما الشك الاسلوبي فعال النفس فيه حال شك مركب مثلاً لو شئت اثبت ان مثل الزوايا اذا انزلنا ان فيه زاوية من متساويتين فالضلعان المتقابلان لثابتين الزاويتين هما متساويتان - فاني انزل نفسي منزلة المرتاب في صدق هذه القضية لا لاني غير متع به بل لاني اريد ان استطلع دخيلة امرها واقف على مسببها الباطن - فثقي فيها يكون تشاكاً او شكاً وهمياً جليلاً او شكاً اسلوبياً موهناً

المطلب الأول

في اللاادرية الحقيقية وفي ادلتها

(١٧) ان اصحاب اللاادرية الحقيقية يزعمون انه ينبغي ان نعتبر من المشكوكات لكل فعل من افعال العقل فقط بل ايضاً قابلية العقل واستعداده لمعرفة الحق وان هذا الشك الواقعي لا يمكن ازالته. وإخص ادلتهم على زعمهم اثنان:

«١» فدليلهم الاول مستند من الواقع فيقولون: هذا الوجهان شاهد باننا كثيراً ما نضلّ والغلب ما نحن فيه حالة التهاق على الباطل فمن دوماً خدعة الحواس والعقل فمن الحكمة اذاً ان نقدر في كل حادث خصوصي اننا نضل ونتيه. ومن ثم وجب ان نكون في شك بجميع معارفنا

او شرطياً. وكل هذه التبعات بمعنى واحد هنا. ومنها ان في دخائل نفسي ادعاء لهذه الحقيقة اما لبرهان عليها سابق زعم عن بالي واما لاعتباري علم وصدق قائمها ولكي مع هذا الادعاء الجازم الباطن انشاك في صدق هذه القضية او الشك فيها لانني ليس لدي في الحال تصور سببها الباطن الذي كان موجبا لادعائي الحاصل لي الان بالملكة تقسماً. فترى ان حالة النفس حينئذ مركبة من يقين وشك يقين بالملكة وشك واقعي صريح.

وقد وصفنا بالشك الاسلوبي او الموطي. لانه يتخذ اسلوباً او توطئة للحصول على اليقين اه

«٢» دليلهم المعروف بدليل التسلسل هو مجنهم ومعتصمهم فيقولون: يتجادل الفلاسفة في الحق هل له دليل صدق أو لا. ونحن اهل اللاادرية بين بين تتسلك متوقفين لا نبدي اضناً جازماً ودليلاً ان هذا الجدل القائم في وجود معيار للحق اما ان يمكن القطع به او لا فان كانت الثاني فن النقطة والحكمة توقيف الاذعان وان كان الاول فاهو مقطع الجدل اي ما هو ذلك المعيار وأياً كان هذا المعيار فلا بد من دليل على صدقه وتعديله. ولما لم يكن من معيار للحق يتفق اصحاب اللاادرية واصحاب اللاادرية على عدائته وصحته كان ان كل مصداق يأتي به اصحاب الأدرية يخاصمهم اصحاب اللاادرية في صحته فاذاً ليس من معيار للحق الا ويكون قابلاً للشرح وكل حيلة يتبعها الادريون توصلوا الى الادلاء بعبءة للحق لا يمحولون منها بطائل لانها ضرب من المصادرة على المطلوب وكذا قل في البرهان لان كل برهان يحتاج تقريره الى برهان سابق مبين وهذا الى اخره ولم جراً الى ما لا نهاية له. وكذا انقط في قياس الدور او تتادى في محالات التسلسل. فينتج من ذلك ان ليس من حق يقيني وان الشك العام سنة العقل الانساني

المطلب الثاني

في الشك الاسلوبي^(١) الذي كرت

(١٨) صرّح دي كرت في خطابه الذي عنوانه : في الاسلوب

(١) م : اسلوبي نسبة الى اسلوب وهو الطريق للتبوع ويمبرون عنه بلفظ *Méthodique* وهو نت من *Methode* ومعناه طريقة ينهجها العقل لتوصل الى معرفة او الى اثبات حق ما . ومن اخص الامسياب التي اوجبت وصف هذا القرب من غروب الشك انه ورد بيانه في خطاب دسك كرت الذي عنوانه *Discours sur la Méthode* ثم لايمحى بطلان هذا الشك سبيلاً لتوصل الى معرفة الحق هذا بحسب نية دي كرت . وبقترق الشك الاسلوبي عن شك اللاادارية من جهة ما يقصد بذلك على الظاهر التوصل الى الحق والثاني لا يقصد منه ذلك . وهنا يجدر بنا ان نقل كلاماً جليلاً مختصراً قاله العلامة الانرسي فرج عميداً لهم ما يلي قال ما مفاده

« ١٥ » الشك الاسلوبي (ونسبوه موطناً لانه يوطئ السبل الى الحصول على اليقين) هو توقيف الحكم برشد وفطنة الى ان يظهر الحق لقلنا بجمل وضوحه . فلما توقيف وارادنا به التردد في الحكم تردداً حقيقياً او تردداً وهمياً متكلفاً او متظاهراً فيه لان التردد ارتياداً لتحقيق الفأ يبنى في صميم ضميره ادعان جازم لاحد طرق الحكم ومع ذلك فيشكل اليقين الادلة التي تؤيد اعتقاده السابق فتأمن نفسه مطمئنة اليه . وبهذا يختلف الشك الحقيقي عن الشك الموطئ . اعني منهج اللاادارية عن مذهب الادارية كما رأيت في حاشية سابقة

« ١٥ » الشك الموطئ هو بدء الاسلوب او الطريقة العلمية الصحيحة الرشيدة . فان من الحقائق حقائق اولية غير قابلة الاتيان ومنه حقائق يقينية ولكنها قابلة الاثبات ومنها حقائق مشكوك فيها عندنا ولكن شأنها ان تترق وتحقق

١ اما الاولية غير قابلة الاثبات فهذا لا يسوغ الظاهر بالشك فيها لان الظاهر يا هو محال متبرع خفلاً . ولهذا قيل ان حالة الانسان الاولى الفطرية هي

(اي النهج والطريقة) انه يشاء ان يحدد بناء صرح المعارف البشرية

حالة يقين لا حالة شك وهذه المبادئ الاولى هي دكت الفلسفة ومن شمس وضوحها يبتشئ نور اليقين

ب اما الحقائق اليقينية القابلة الاثبات فيجوز تكلف الشك فيها لا الشك حقيقة لمن كان موثقاً بالعلم من قبل لان اخفاء نور الحق كذب وجور على الحق المبين فلا يسوغ لتسمي ان يشك شكاً حقيقياً واقعياً بجهاتى الايمان ويسوغ له ان يكشف الشك ويومه بمعنى ان يوصل بهذا الظاهر الى استجلاء البراهين التي تؤيد اعتقاده ولك مثل عليه الطريقة التي يتخذها القديس توما في خلاصته اللاهوتية وغيرها من مؤلفاته الرائقة

ج يبدأ الشك الموطئ او توقيف الحكم حينما العقل يتقل من المعروف الى المجهول او من الأكثر معرفة الى الأقل منه معرفة

« ١٥ » الشك الموطئ يتجافى الانراط والتشريع اعني يبني ان لا يفتيق ولا يوسع فوق الواجب ولهذا كان له شرائط مقررة نذكر لك احداً

اولاً لا يبني التفسيق فيه بزيادة عما يبني . لان العلوم النفسية مواطن الشك فيها كثيرة اوما الطعية البشرية التي بسبب ضعفها وقصرها كثيراً ما تتراوح بين الشك والظن والرأي والفتال فالتشكك في حجة لما فطنة وحكمة . ثانياً حرية البحث المختد في الاشياء المشكوك فيها لان الفيلسوف وان لم يطرح شهادة الرواية في التاريخ او غيرها من مينات اليقين فيباح له ان يتروك في الامور وينقب فيها براند بصيرته

ثالثاً تقدم العلوم وهذا من شأنه ان يأتي بشك كل عديدة تقوم سوفا تتخالف الشك والفيلسوف يعالج حل عقدها بفتاى البحث والتقيب . وهذا قيل على قدر ما يتعمق الانسان في العلم يعلم ان يشك

ثانياً لا يبني التوسع في الشك او الانراط فيه فوق ما يبني وذلك لوجهين الوجه الاول من جانب المبدأ والوجه الثاني من جانب النامة

١ اما من جانب المبدأ فلان كثيراً من المبادئ لا يمكن ادخال الشك عليها

على دعائهم ارفعوا ايديهم واول ما اخذ به توسلاً لتلك ان نشرط
الشك على كل ما كان قد سلم به الى ذلك الحين بل وسع نطاق الشك
ما استطاع

« ١ » انه ادخل الشك في افعال الشاعر والضمير والعقل . قال ان
الشاعر تخدعنا غالباً كثيراً فيجب ان نحرص منها ولا نأمن لها . قد يتفق
لي ان اتاه واحلم في نومي وليس الضمير او الوجدان يكفيني مؤونة التمييز
بين غفلة الحلم وانتباه اليقظة . وايضاً لي ان يتعالي ريب في القضايا المسلمات
الاولية مثل هذه اثنتان وثلاث اربعة

« ٢ » يطرح سحاف الشك على حقيقة استعداد العقل وقواه للحصول
على الحق فيقول ما ادراني لعل طبيعي ساء صنعاً او لعل جنس سوء يخطر
له ان يتلاعب بي ويخدعني بغير اذنيه . فكل شيء اذا مشكوك فيه
يطيف به الريب من كل جهة

هذا يدان دي كرت يعلل نفسه بالتخلص من رقة هذا الشك

كما هي المبادئ الاولى والنتائج الحاصلة عنها حصولاً قريباً وبالمباشرة ثم نتائج
القياسات الصحيحة العائدة التي تبادر الى استحصاها بسهولة . ويقين . ثم سقائهم
الايان المتعديها

« ٣ » اما من جانب النابة فذلك لاثبت القضية المشكوك فيها اذا وضع صدقها
بالبرهان وانخل حقا لبيان نفي الحق باليقين منها بالشك الذي زاح . فمن وضع له
صدقها فلم يذعن بل نفي شاكاً فقد نجسها حقاً ووسم بوصمة سوء اليقظة ونجت
الضمير . قال القديس توما : كما ان الغاية التي تنتهي اليها الطريق هي ما يقصده
المسافر كذلك ازالة الشك هي الغرض الذي يقصده منظم الحق . اهـ .

العام الكلي بقوله انا الذي يشك ان شيء . بلا محالة « اشك فاذا انا موجود »
فلهي اذا دامة متينة محقة راسخة بلا توزيع اشيد عليها صرح كل
معرفة . فتري دي كرت ينشأ في الشك الحقيقي العام مقنوصاً بمجاثله
شأن اصحاب اللاأدرية الحقيقية ثم تراه فيما بعد يقلت « منجماً من تلك
الرياق الا انه يلوح لنا ان الفرق بينيين اصحاب اللاأدرية الحقيقية
فرق عارض ودون الطيف لانه متثبت بعري مذهبهم في حين ما . فلا
تراه يتكلم الشك بل يشك حقيقة . ويعلل شكه بمجبع هي من الكلبة
والشكول بحيث لا يخرج عن متاولها معرفة من المعارف

البحث الثاني

في قدم مذهب اللاأدرية

المطلب الاول

في رد مذهب اللاأدرية الحقيقية

(١٩) قد ألف قوم دفع مذهب اللاأدرية الحقيقية بقولهم : ان
مذهبهم يناقض المرف العالم وان الانسانية بجملتها هي من طبعها متشعبة
بمذهب الادرية اي القائل بوجود اليقين . واما نحن فنرى ان هذا
الدفع قاصر وغير وافر لان الحسم يجب لا ننكر ان في الناس اذغلات
جازمة بيسية ذلك واقم وجودي حقيقي وانما محور المسئلة ان نعلم هل
للانسان ان يحقق ويعدل صحة هذه الاذغلات وقوة صدقها .

٢٥ حاولوا دفع مذهب اللاأدرية بقولهم: يا أصحاب هذا المذهب
الا وانكم في حال تناقض فانكم توجبون ان كل شيء مشكوك فيه ايجاب
من هو موقن بايجابه وجازم به ثباتاً . وعندنا ان هذا الرد ليس باقوى
من الاول اذ يقول الخصم انه لا يجب شيئاً ولا يرقن شيئاً وانما هو يفي
رديب من كل شيء وفي ريب من ربه نفسه .

٣٥ اما الجواب السديد والبرهان القاطع الذي نراه هاهنا فهو
ان يقال لاصحاب اللاأدرية . اليس من قبيل الحكم ان ننزلوا منزلة
مبدأ معين اولي ان العقل غير صالح ولا مستعد للحصول على الحق . فهذا
لعمري قول متعصب عن غير وجه وضرب من المجازفة . وعندنا ان هذا
الجواب يضع الهائم موضع الثبوت ويطبق مفصل المسئلة بالمجعة القاطعة
لان مفصل المسئلة التي تنازع فيها اصحاب المذهبين انما هو هذا الاستعداد
لمعرفة الحق هل هو ثابت للعقل او لا . وعليه فتبين لك ان ادلة اللاأدرية
لا تستقيم ولا تثبت صائرة على محك التحصيل فنقول :

(٢٠) « ١ » يقولون اننا نتخدد مراراً فاذا نتخدد دائماً (عدد ١٦)
فنجيب من افراط في الاثبات لا يثبت شيئاً . لا نكر اننا نتخدد
مراراً ولكن ينتج من ذلك انه ينبغي لنا ان نقيم جانب الاحتراز وبقفلة
القطعة في ايجاباتنا فلا نبتردها على غير روية لو لم يكن لدينا دليل هادئ
ومعيار نقيضه الحق من الباطل ونعرف به ما يتخددنا من القوى الدركية
فيتا وما لا يتخددنا فكنتا نسلم بنتيجتهم . واما وان لنا دليلاً ينشأ بمواضع
الحق فنتمسك به ومقتضى الضلال والباطل فنجابه فلا محل لشكهم ولا

مساخ لان يخالفنا الريب في كل شيء . وعليه فلوان ضلال العقل لا يقبل
الخصم وليس لنا آلة لتحقيقه وتديله لكان من الصواب ان نوقع التهمة
على العقل ونزته بالريبة ولكن في العقل مجلساً اعلى هو مجلس الفكرة
والروية يرفع اليه ما فرط منه من الضلال فيعيد فيه نظراً التأمل والبصيرة
ونعكم به حكماً فيصلاً . ثم الا ترى ان الخصوم قسمهم لا يتركون ضلال
العقل منزلة ما لا يقبل التصحيح والتصديق وما لا مناص منه اذ تراهم
يفاضون بانهم وقفوا على اضراليه ويجهلون صريحاً بانهم على ثقة من
عقلهم لانهم يستجرونه ويستفتونه على انه ادري واكثر خبرة مستعدين
به على عقل خصومهم على انه اقل خبرة ودراية (عن الطول)

٢٥ اما برهانهم الثاني الذي هو برهان التسلسل وقياس الدور
فانه يقدّر فيه من غير وجه ولا سبب اننا اذا شئنا تأييد قضية فلا
مندوحة لنا قط عن دليل آخر اجنبي عنها نعتقها به . وسوف ترى ان
الحال على خلاف ما يظنون فان العقل في كثير من تصديقاته لا يحتاج
لتحقيق النسبة فيها الى دليل خارج عنها وانما معرفته البقية لها هي تركي
نفسها وتكون تلك التصديقات برهانها فيها وحيداً فيسقط اعتراض
التسلسل وقياس الدور

فيتحصل من ذلك ان اللاأدريين لا حق لهم ان ينزلوا منزلة مبدأ
ان استعداد العقل لمعرفة الحق قول لطيف به الشك وانه قول مرتاب فيه

المطلب الثاني

في نقد مذهب الشك الاسلوبي لدي كرت

(٢١) ان الانتقال من الشك الذي يقول به دي كرت الى اليقين لا ينطبق على قياس المنطق بل هو خلف من الكلام والعمل
ان شك دي كرت هو في بادئ بدنه شك نظري صرف ولكن
الاسباب التي يبني بها ليانه وتحققه هي من الشمول بحيث تعزل شكه
النظري الى شك عام وحقيقي بحكم الضرورة واليك الدليل عليه
«١» ان دي كرت بعد ان ادخل شكه وواقعه على جميع افعال
الضمير صار مقتنعاً عليه للاسباب نفسها ان يطرح شهادة ذلك الضمير الذي
يشهد له بوجود نفسه في حال واقع شكه فلو شأنا التخلص من رتبة هذا
التناقض لزمه ان يقول : يلوح في انني شك فمن الممكن ان اكون موجوداً
ولكن من الممكن ان اكون غدوفاً ايضاً

«٢» بعد ان شك في طبيعنا التي هي اساس ومصدر قوتنا ومنبع
كل افعالنا لم يعد له مسوغ منطقي لاستثناء فعل بعينه من الحقائق حكم
ذلك الشك . ثم لو ان جنس سوء او روح شر كان له ان يجدعنا في بعض
الاحيان فالنتيجة المنطقية الحقنة ان نقول : من لي بان اكون في عصمة من
وساوس غشه ومن يضمن لي انني اذا قلت : افكر فاداً انا موجود : لا
اكون اقول ذلك بايمان خداعه . فيحصل من ثم ان الشك العام متكلفاً
كان او وهمياً او حقيقياً لا يفضي الى شيء فهو عقيم لا يولد يقيناً ولا يلقي

حقيقة راحنة الا اذا ازيل منه التناقض وزاوجه الصواب

«٣» ان في مذهب دي كرت شطأين يتبين

(١) اولها انه لم يتصفح وجوه ضميره فامسا قراءة ما هو مدون
فيها . فان الشك التوسمي هو ممكن وضروري بالقياس الى بعض الحقائق
لم يكنه بالقياس الى غيرها . لا شك اننا اذا شأنا الحصول على اليقين
فينبغي لنا ان نوسع نطاق الشك الى غاية ما يمكن ولكن ما هي الغاية التي
يجب ان ينتهي اليها وعندنا الشك فاليك الجواب :

ينبغي في اول الامر ان ننزل منزلة مشكوك فيها جميع تلك القضايا
البعيدة التي نفتضي الاثبات ويمكن اثباتها

ولما كان من المحتج اثبات كل شيء لاقتضاء كل اثبات مقدمتين
يقينتين كان من اللازم بحكم الضرورة ان نتوصل اجلاً او عاجلاً الى
مبادئ لا تقبل الاثبات هي القضايا القريبة . ثم من هذه القضايا القريبة
ما اذا حضرت اطرافها الى الذهن فلا تشرق عليها في الحال علاقة الاتحاد
بينها . فهذه بسوغ الشك فيها ريثما ينجلي لنا بالتفحص الدقيق ما بين اطرافها
من الاتفاق والاختلاف . يدان من هذه القضايا القريبة ما تكون
اطرافها من البساطة بحيث لا تحضر هذه الاطراف العقل الا ويرى في
الحال ما بينها من العلاقة الضرورية الرابطة . ومن جملة هذه القضايا نذكر
لك مبدأ الاتحاد مثلاً فمن الضرورة الواجبة ان مثل هذه القضايا تكون
مستتاة من حكم الشك ولا يحوم حولها ريب يته

اذاً لخطأ دي كرت اذ لم يشأ ان يخرج من حكم الشك غير ايجاب

وجوده فيما ان كثيراً غيره من القضايا واحصا المبادي الاولى هو بقوة
حجة دي كرت نفسها ناد عن قضاء شك لا قصه جاتل اوتياه . هذا
خطاؤه الاول

(٢) اما خطاؤه الثاني فاقبح من الاول لان تقديره روح سوء
يوسوس للناس الضلال لن يكون موسوعاً لتعالج الشك العام وذلك لان
المقل لما كان يقوى على التروي في افعله والتأمل فيها لم يكن يوسع روح
من ارواح سوء ان تكف نظر بصيرته عن ان يرى ما بين حدي قضية
من الاتحاد او الاختلاف . وعليه فليس لروح سوء قيل ان يتقدنا في
كل الحقائق وخاصة في معرفة الحقائق الاولى المعقولة فان مثل هذه
الحقائق مترفع عن طائلة وساوسه وخداعه

فالقول بوجود روح سوء اياً كان او تقدير وجوده من قبل الوقوف
على افعالنا ومكانتها من الصدق او الكذب قول لا ينطبق على قواعد
الاسلوب بل هو خطأ في جنب الطريقة العلمية . ويان ذلك ان الروح
اذا قدر وجوده فتتصب وساوسه على القوى حتى تجعل تلك القوى
متهمة مشبوهة والحال ان الوجدان لا يتناول القوى توأ في ذاتها بل
يتناول مباشرة افعالها . فتقتضي الطريقة العلمية ان توجه البحث اولاً على
افعال قوتنا حتى نتوصل بعد ذلك الى القوى نفسها . فيكون البحث عن
القوى قبل الافعال توصلاً من القوى الى الافعال في حد الانتقال من
المجهول الى المعلوم وفي هذا خرق لشرائع الطريقة العلمية .

(عن المطول باختصار)

ثم اعلم ان ادعاء تحقيق معارفنا جميعاً بتربيعها الى مبدأ واحد
مؤثر عن كل شبهة شك هو ادعاء فارغ بل هو من باب طلب الحال .
قبحه .

❦ الفصل الثاني ❦

في الادرية الموجبة اي المبالغ فيها

البحث الاول

في القول بثلاث حقائق اولية اصلية

(٢٢) قد قلنا ان الشك العام الشامل حقيقة كان لوهمياً
متكفلاً القول به لا ينهض شيء منه للجة بل هو قول ساقط لا يمكن
اثباته . هذا فهل ينتج من ذلك انه ينبغي ان نفتح علم اليقين بوجوب
التسليم بان العقل فيه استعداد لمعرفة الحق . كثير من الفلاسفة رأسي
هذا الرأي

قال تونجورجي اذا شئنا ان لانسقط في حياثل الادرية فيتمين
علينا قبل كل فحص ان نوجب مسلمين بثلاث حقائق اصلية لا أكثر
ولا اقل .

الاول هي الواقع الاول اي وجود المتفلسف الذي يبحث عن اليقين
الثانية هي المبدأ الاول اي مبدأ التناقض

الثالثة هي الشرط الاول اعني استعداد العقل وقبوله لمعرفة الحق اي

للمصول على تصورات مطابقة للواقع . وإنما المراد بكون هذه الحقائق أصلية أولية أنها لا يمكن إثباتها لوجوب سبق تقديرها على كل برهان فلسفي فضلاً عن أنها لا يمكن انكارها ولا المجادلة فيها من دون التسليم بها ضمناً أعني أن انكارها والمجادلة فيها هما تسليم ضمني بها

البحث الثاني

في نقد القول بالحقائق الثلاث المتقدمة

(٢٣) « ١ » أن الرأي القائل بالحقائق الثلاث الأصلية وإن قدرنا اتساده إلى وجه الصواب فلا يصيب مفصل المطلب الدائر على اليقين وهو قاصر عن دفع مذهب اللادارية . فإن مطلب اليقين الذي نحن في صددد اثنا مرجعه إلى هذا وهو أن نعلم هل كان السبب التكاملي لحالة اليقين هو مجرد ميل الفاعل الفكر إلى ميلاً غير مقدور الدفع أم هل تلك الحال اليقينية لها موجب مسوغ واقعي

والحال أن القول بالحقائق الثلاث مرجع خلاسته إلى القول بأنه يوجد بعض حقائق لا يمكن إثباتها وهي إذا أنكرها اللاداريون فجرد انكارهم لها هو بالضرورة إيجاب لها

والحال ليس الجدال القائم هاهنا مداره على وجوب إيجاب بعض حقائق . فليس للاداريين هم أو عناء بانكار وقائع الضمير والوجدان وليس يحتاجنا اللاداري ولا نحن نخاجه في هل نشعر بأذغانات بديهية شعوراً اضطرابياً فإن مثل هذه الأذغانات إنما هي حاصلة في النفس بلا محالة

وكلنا فيه على وفاق وهو من المسلمات المشتملة في نفس المطلب . وإنما مدار السؤال ومحط الجدال هو على ضرورة إيجاب تلك الأذغانات البديهية أية طبيعة هي طبيعتها هل هي ضرورة عيانية حاصلة عن مزاج الفاعل المتكram هي ضرورة رشيدة حاصلة عن علة موجبة لها من جانب الموضوع أي الواقع . والقول بالحقائق الثلاث لا يقطع سر هذه المسئلة

« ٢ » تقول أن القول بالحقائق الثلاث الأصلية لا مبنى له ولا سند وذلك لأن هذه الحقائق التي يزعمون أنها أولية ليست في التحقيق بأولية أو بأصلية إذا أريد بل فقط الأصلية معنى أنها مفترضة التحقق وجوباً قبل كل إثبات وقبل كل اذعان يقيني . ودليله :

(١) أن القائلين بأن هذه الحقائق الثلاث الأولية إنما هي مبنى كل إثبات وبرهان ومستند كل تحقيق فعم يتخلطون النظام الوجودية بالنظام الذهني

نعم إيجاب وجود النازل المتكبر يكون مبنى لكل الحقائق المتعلقة بالنظام الوجودي إذ لا يتصور قيام برهان في العالم الحقيقي ما لم يوجد إنسان فيه استعداد لمعرفة الحق

وأما الحقائق المتعلقة بالنظام الذهني فلا تثقف على وجود الموجودات الحادثة ولا على وجودنا بل هي مستقلة عن وجود العالم الخارج . فإذا إيجاب وجود الأنا لا يكون حقيقة أولية أصلية باطلاق معنى كلمة الأصلية . أعني لا تكون هذه الحقيقة من المباني الضرورية لكل نوع من أنواع اليقين وإنما هي مبنى لأفراد نوعها من الحقائق الوجودية

الواقعية - إذ ليس من المحقق أننا إذا شئنا إقامة البرهان على الحقائق المنوطة بالنظام الذهني يمين علينا من وجه الضرورة أن نوجب من قبل ذلك إيجاباً ثبوتياً وجود المبرهن واستعداد العقل للحصول على الحق فلا يكون وجود المبرهن إذاً مناصاً بكل تصديق يقيني لعدم توقف الحقائق المحصلة للذهنية عليه - فلن كون اثنين واثنين أربعة مثلاً هو حقيقة يقينية أوجبت وجودي لم أوجب - لأن ضرورة النسبة بين طرفي هذه القضية لا يتوقف ثبوتها ووضوحها في ذاتها على بقى وجودي - وان توقفت معرفتي لها وإيجابي إياها على ضرورة وجودي باعتبار النظام الواقعي

وخلاصة ما قلنا أن صدق النسبة الموضوعية الحاصلة بين اثنين واثنين أربعة هي غير معرفتي باني اعرف هذه النسبة وان ادعائي لهذه النسبة جازم وان هذا الاذان هو لي ومني وعليه قولم الشائع: العقل الذي اعرف به الحجر هو غير العقل الذي به اعرف اني اعرف الحجر - نعم لو لم أكن أنا العارف باني اعرف الحجر موجوداً بالواقع لم تحصل معرفتي للحجر حصولاً واقعياً ولكنه لا يتبع من وجوب وجودي بالواقع حصول معرفتي للحجر بالواقع ان معرفتي وتصديقي اليقيني لتصوري هذا الذهني هما متوقفان توقفاً منطقياً ذهنياً على معرفتي وبقيني بوجودي بالواقع

(٢) اما مبدأ التناقض وان كان بالواقع حقيقة أولية ومبدأ أول يتبع علينا اثبات شيء بدونه فليس يكون بنفسه مقدمة في القياس ولا

(١) قال غابيان ما مختصره ان مبدأ التناقض يدخل مقدمة في القياسات بالقوة لا بالصورة - واراد بقوله يدخل مقدمة في القياسات بالقوة ان كل المقدمات التي

نستطيع ان نستنتج منه حقيقة أخرى وانما الصحيح ان مبدأ التناقض هو مصباح نسترشد بنوره في جميع اثباتاتنا الوعرة المسالك فبدأ التناقض ليس من المبادئ الاتجاجية بل من القواعد التدريبية والمبادئ الاذغانية وليس علة لوضوح كل ما هو موضوع المعرفة اليقينية وانما هو شرط لذلك الوضوح

(٣) لو ان استعداد العقل لمعرفة الحق لم يكن واقعاً مسلماً بتحققه في العالم الوجودي لكان من المتع على العقل الحصول على معرفة حقّة وذلك لاقتضاء صدور المعلول وجود علة قووى على اصداره - ولكن هل توقف المعلول على علة في الوجود يستلزم تقدم معرفة العلة على معرفة المعلول في النظام المنطقي الذهني - الا ان الصحيح الواضح هو العكس اذ اننا باعتبار النظام الذهني لا نعرف العلة الا بملومها فتكون معرفة المعلول اسبق في الذهن من معرفة العلة - فاذاً ليس ايجاب استعداد العقل لمعرفة شيء القياس تراعى فيها قوة هذا المبدأ وغيره من المبادئ الأولية بحيث يكون صدق استنتاج النتائج وتأيدتها ونفيها كل ذلك حاصلًا بقوة تلك المبادئ - كما هو شأن فعل العلة الأولى في باقي السلسلة الثانية

واما قوله: ان مبدأ التناقض لا يدخل في المقدمات بصورته فبدأ ان مبدأ التناقض لا يدخل على ما هو بصورته في مقدمات كل قياس - مثلاً لو شئنا ان نثبت ان العالم محدود ومتناهي لا غير متناهي فليس من الضرورة ان نضع هذه المقدمة: كل جسم محدود وليس لا محدوداً - بل يكفي ان نقول كل جسم محدود والخال العالم جسم - فان زيادة قولنا في المقدمة وليس لا محدوداً زيادة بلا معنى وشوشة سيف الكلام سقيم لا تزد قوة البرهان بذكره ولا تنقص بطرحه والبرهان بأبى الطنوع ونظر من الزيارات التي لا طائل تحتها - اه

الحق متقدماً في ذهن علي باقي الحقائق وان كانت هذه الحقائق هي في الواقع معلولات ذلك الاستعداد المتصرف الى العمل

ثم ان هذه الحقائق التي ينزلونها منزلة حقائق اصلية اولية اذا استثنينا منها مبدأ التناقض فليست من الواضح بحيث لا تحتاج الى شيء من الاثبات فانها ان كانت لا تنقضي الى برهان بمعنى البرهان الحصري فلا اقل من ان يتقاضى وضوحها صرف الفكرة واعمال النظر الدقيق ولا سيما ان استعداد العقل لمعرفة الحق حقيقة ان لم يحتاج الى اثبات فانها لا تستغني عن البيان والشرح لانها محط بحث هذا الثمن الذي نحن بصددده - فيكون ايجاب هذه الحقيقة ابتداء والاذعان لها على انها مبدأ مبين ومن المتقدم هما اسقاطاً لمطلب اليقين وابطالاً له لاحلاً لاشكائه

❦ التصل الثالث ❦

في الادرية المعتدلة الرشيدة

البحث الاول

في ان فقه المعرفة^(١) يفرض سبق وجود ادعاءات بدسية

(٢٤) يجب التسليم بان من مقبولات مطالب هذا الفن القضي

(١) م : قد نلتم ان فقه المعرفة هو تعريب قولهم Episthémologie وهو الاسم الحديث الذي يستعملونه اليوم بدلاً من لفظ Critériologie وهو كما مر بك لفظ يوناني - معناه المنهج العلمي الباحث عن المعرفة اي عن مقومات المعرفة وبعبارة اخرى هو علم غرضه تحليل المعارف اليقينية واستطلاع طلع البنى الذبسية

انه يوجد في الانسان ادعاءات جازمة بدسية - كل مفكر خلا الى دخائل ضميره يتلمس سبباً ليقينه لا يلبث ان يتأدّى بالضرورة الى اكتشاف حالة حاصلة في نفسه يسمونها حالة اليقين - فيدأب من فورهم في تأمل تلك الحال والتروي فيها - وان اصحاب الادارية نفهمهم يسمون بواقعية هذه الادعاءات المرتجلة البديهية التي هي محط الجدال والخلاف بيننا - وهم وان حاجتنا في يقينية العلم بواقعتنا على وجود مثل هذه الادعاءات - ثم لا يكون للجدال بين الادارية والادرية هم وعناء الا اذا ائزلت ان الانسان قوة تمكنه من التأمل والتفكير في اعمال نفسه - فان البهيمية لا تنقب عن وجدانياتها ولا تمد اعمال نفسها عن اعمالها لان ليس فيها قوة التفكير والتروي وليس الانسان يختلف عن البهيمية من جهة ماله من الادعاءات البديهية التي لا تسوغ له طبيعته خلها وتزعيا ولكنه خص من دون البهيمية بقوة الرجوع الى تلك الادعاءات الاولى وصرف نظر التأمل اليها توصلاً الى معرفة سببها وعلتها باقصد التروي ورائد البصيرة فرجوع العقل المفكر الى التأمل في طبيعته هذه البديهية هو الحال التي يسدر عندها اللادارية الحقيقية والادرية ويخسأ بصريح متخيراً فيها وهي نقطة الخصام بين الرقيقين اذ يتساءلون لا في ان النفس هل هي حاصلة على ادعاءات بدسية لا يمكنها خلها فان هذا امر متفق فيه بين تشدد اليه يقينيتها اي تلك المعارف - فكانت تسميتها له بفقه المعرفة في حلها لان الفقه هو العلم بالشيء والفهم له والعلقة والحقق - وقيل الفقه هو الوقوف على المعنى الخفي الذي يملق به الحكم - وهذا هو المراد هنا ولكن الحكم لا يزيد به الحكم الشرعي بل التعديق واليقين - اهـ

القرينين ولو فرض الاختلاف عليه سقط الجدل بمذافيه لقوات محله .
وانما هم يتساءلون في هذه الاذاعات البديية هل للنفس ان تزكيا وتحققها
في محكمة التعوي والتأمل ام ليس للنفس ذلك اعني هل للنفس ان
تشرف على تلك الاذاعات من شرفات النظر والفكر الملي وتزق حجب
اسرارها او لا . فان كان للنفس ان تحقق تلك الاذاعات المرجلة بناقد
الفكر والبصيرة وتبطن دخيلة اسبابها فضي على الالادرية واستوس
مذهب الالادرية واستتب له الامر . فان اليقين الذي لم يكن الامر تجلا
بشيئا قد اهلب نظريا وتيقنا رويًا عليًا . والا (اي وان كانت النفس
قاصرة عن تحقيق تلك الاذاعات البديية وضف ادراكها عن الاحاطة
بمحيتها وردها متفلة) فسدت النفس اذ وقع التناقض بين فعلها البديي
وفعلها التفكري النظري ولا يحصل لنا من ذلك الا نتيجة شومي تولينا شر
البأس وهي ان الطبيعة الانسانية فيجبة الصنع قضى حينئذ لمذهب
الالادرية والعاياذ بالله .

والحاصل من ذلك ان ثقله الطلب ومحط الجدل محله لا حال
البديية في النفس بل حال التفكير والروية (عن الطول)

البحث الثاني

في الموقف الاول الحقيقي الذي يأخذه العقل بالقياس
الى القوى المدركة

(٢٥) . قد قلنا انه لا مساغ الى التيسيق في الحكم قاطعين بمجر

قطري في العقل يقف به عن معرفة الحق كما هو زعم اهل الشك العام
ولا يلزم بوجه العموم بان العقل القوة على معرفة الحق على ما يقول
اصحاب الالادرية المفرطة وذلك من قبل البحث في الامر وتحقيقه وقد يتنا
خطأ هذين المذهبين المتضادين . وعندنا ان بين هذين المذهبين مذهبا
واسطا هو مذهب نسبية المذهب الالادرية المتدلة الرشيدة . واما ما هو
قوام هذا المذهب الواسط فاليك الجواب

١٥ ان الالادرية المتدلة تقوم تجاه استعداد قوتنا للمعرفة في موقف
امسك عن الحكم او تردد مراد او جهالة مختارة (١) . لانه عند الدخول
في باب مطلب اليقين ليس من مستوع لان نوجب للعقل استعدادا لمعرفة
الحق او نسلبه عنه وانما الحكم بثبوت هذا الاستعداد له او بانقضائه عنه

(١) ولقاتل يقول أليس هذا الجدل المختار او التجهل هو نفس الشك الاسلوبي
الموطى الذي انكرناه على دي كرت ومصفاه فيه بالتناقض فيجب كلاً لأن الشك
الذي تقول به ما هنا هو شك سلبي فيها ان شك دي كرت شك ايجابي وبين كلا
الشكين فرق مبين . فحق شك اي شك عن الحكم في قوتنا المدركة هل لها
استعداد لمعرفة الحق او لا . وذلك لاننا لا نرى ما يوجب حكما في ذلك ايجابا
او سلبا . وعليه تلا تهاافت الى الحكم بما لا نعرف

وانما دي كرت فهو ابعد من ان يمسك عن الحكم بقوة الشاعر والعقل فانه
نراه يستفرغ الجدل في ان يجمع من البراهين من الواقع ومن المقول ما يمكنه من
المجاهرة بميل قوة العقل وصحته من الامور المشكوك فيها . ولا يخفى ان حالة من
لا يتسارع في حكمه بل يمسك عنه تموت بينة له تسوغ له الحكم هي غير حالة من
يحكم حكما مقروا ثبوتيا ان صدق قوتنا المدركة لا يركن اليه ولا يندد الى استقامته
فانه مريب . ومن لا يرى ان بين الحالين بونا شامسا (الطول)

يستدعي سبق البحث عن قوة الأفعال التي يفعلها. على أن موضوع تفكرنا الأول والقريب ليس القوة من حيث هي بل قهلاً إذ لا نتوصل إلى القوة إلا بانفعالها. فإن أقصى بناقصي التفكير إلى معرفة أن أفعال عقلاً أي هذه الأدعائات لها موضوع في الخارج عن الذهن وانها مطابقة له فيسوغ لنا عند ذلك لا قبله أن نستنتج برشد وسداد أن العقل له قبل بتحصيل معارف صادقة أي أن فيه استعداداً لمعرفة الحق

وهذه الطريقة التي سلكناها في الطريق النهج الرشيد الذي يجري عليه العلم الصحيح على ما يشهد به الاختبار ويأنا له نورد لك مثلاً رائع الاستعمال بين الحاس والمأم وهو أنهم يقولون أن حسن المضم هو الدليل الوحيد على سلامة المدة وصلاحها للهضم اضني من الفعل نستدل على الحالة أو القوة.

٢٦ إذا وقف العقل بإزاء تصديقاته أي أفعاله المنة لمعرفة الحق واشرف عليها ليفحصها من شرفات الفكر التأمّل فتختلف حاله في هذا الموقف باختلاف درجة وضوح تصديقاته فإن كانت تلك التصديقات واضحة بالوضوح الذي يصفونه بالبعيد تردد العقل متذبذباً يلزم جانب الشك بحكم الضرورة. وأما إن كانت تلك التصديقات واضحة من قبيل الوضوح الذي يصفونه بالقرب خلل اليأس مذعماً مطمئناً وحالته حالة اليقين وذلك لأن تلك التصديقات هي من اشراق الوضوح بحيث تتقشع عنها شبهات الريب والشك.

إذا انصب العقل يتبصر في القضايا التي عبر بها عن معارفه أو يتفهم

شأن صدقها فانه يجد كثيراً منها لا يرى ما بين موضوعها وعمولها من نسبة الاتحاد أو اللاتحاد فهذه القضايا تكون بالضرورة عنده مشكوكاً بها ومرتاباً فيها. ولا يكون شكك فيها من قبيل الشك الاسلوبي الموطئ قطع بل من قبيل الشك الذي هو حالة ضرورية في النفس عند عدم مرجح لأحد التقيضين. إذ ليس من رشاد العقل ولا من استقامة الرأي أن نوجب اتحاداً بين شيئين لا نراه حاصلًا وواقعاً. وعليه فيقضي على تلك القضايا أن تبقى مشكوكاً بظلمات الشك إلى أن يشرق عليها نور البرهان فيزجج عنها قناع التباسها بترجيحها وردّها إلى قضايا اعم وأيقن. وليس هذا الشك في القضايا البعيدة الوضوح من اختراعات الفلسفة المحدثّة وانما هو ديدن استمر عليه ارسطو والقديس توما وكثيراً ما ابانوا عن قوائده الجلييلة.

والحال قد اباناً في بابه انه يتبع اثبات كل شيء. فقد قال القديس توما ان قضية لا يمكن اثباتها بنفسها بل لا بد من اثباتها بغيرها وإذا تقرر ذلك تحتم وضع تقديرين لا ثالث لهما وكلاهما سواء في الحال (١) اولهما ان كل القضايا يتناسك بعضها ببعض على شكل حلقات دائرية ثبتت الواحدة منها اختها وهذا محال اول لان القضية التي ثبتت غيرها يجب ان تكون بحكم الضرورة اعرف واوضح من تلك. ومن ثم كانت كل حلقة أي قضية من دائرة تلك القضايا اعرف من اختها واقل معرفة منها معاً في وقت واحد.

(٢) اما التقدير الثاني فان تلك القضايا يتناسك بعضها ببعض

لا على شكل حلقات دائرة بل على شكل خط مستقيم يتدلى ما لا نهاية له وهذا حال ثان لا متاع اثبات شيء على هذا التقدير - ودليله ان النتيجة الحاصلة من البرهان لا تصل الى درجة اليقين الا اذا رجعت الى قضايها غاية في اليقين اعني الى قضاي تكون يقينها مطلقة لا اضافية بحيث لا تعود في حاجة الى الاثبات والحال ان هذا لا يتم لنا على التقدير المذكور الا بالتسلسل الى ما لا نهاية له وهذا ضرب من الحال .

فيحصل من ذلك ان اثبات القضايا البعيدة الوضع لابد من ان يفضي بنا آجلاً او عاجلاً الى قضاي او مقدمات لا يمكن اثباتها وهي القضايا التي نسميها القضايا القريبة وتطلق عليها اسم الاوليات وهي كل القضايا التي تظهر فيها نسبة الاتحاد او للاتحاد بين طرفيها من مجرد مقابلة المحمول بالموضوع فيها^(١)

(١) قال مرسية في الطول ما هو اوضح فنيده لك ما هنا لان في إعادة الاوضح اعظم افادة قال - مختصرة :

لوان جميع القضايا التي يجري العقل عليها فحص تزويه وبصره يمكن اثباتها وهي بالنتيجة مشکوك فيها شكاً حقيقياً او وهمياً متكلفاً لتنتج عن ذلك ضرورة انتفاء كل معرفة يقينية لاثبات كل قضية منزلة منزلة نتيجة يقيني اثباتها فهي مشکوك فيها او هي على التليل منزلة منزلة المشكوك فيها تكلفاً . والحال ان كل التصديقات التي تعرفها يمكن ان يجري عليها فحص التزوي والتفكر . فاذاً كل معارفنا المتفكر فيها هي مشکوك فيها او معتبرة كذلك فاذاً لانني من معارفنا يقيني والحال لا يمكن ان يكون الامر كذلك ودليله ان القول بان كل قضية هي واجب اثبات ينتج منه بالضرورة ان كل قضية يكون طرفاها مركبتين من اجزاء غير متناهية فيصح ان يكونا متعديلا لا يفيض ولا ينقص لحدود اواسط غير متناهية عدداً

وان هذه القضايا الاوليات وان كانت لا تقبل الاثبات فلا يعوم

تدخل في اثبات جميع القضايا التي لا تحصى والتي يجب اثباتها كاهو التقدير - فينتج اذاً ان تحليل التصديقات البعيدة الوضع يؤدي بنا بلا محالة الى تصديقات قريبة الوضع هي غير قابلة للاثبات لامتناع ان يكون الاثبات من دون مقدمات غير قابلة للاثبات

٢ اما ما هو استمداد العقل بالقياس الى مثل هذه القضايا القريبة الاولوية التي لا يمكن اثباتها - ثم هذه ان كان لا يمكن اثباتها ليس من الواجب اثباتها اعني هل هي من الوضع بحيث لا تحتاج الى اثبات لان بين ان لا يمكن اثباتها وبين ان لا يجب اثباتها فرقاً بينهما الغيب فاليك الجواب على هذا السؤال

هو انا حاولنا الشك في هذه القضايا القريبة وتكلفنا الرب فيها عملاً بما يقتضيه علم التحقيق الدقيق وبما يشهد به الينا ارسطو والقديس توما قال له يكون معبره هذه المحاولة في الشك والاثبات يفضي بنا تكلف الرب - فنصيب ان تكلف الشك العام لوح - انه يكون رشيداً أي مبنيّاً على حب ولو مرة واحدة او دقيقة واحدة التزعزع في الحال ركن اليقين ساقطاً على عروشه - ودليله ان هذا الشك الرشيد العام التام في دقيقة من دقائق الحياة اما ان يقدّر استمراره في حاله من الرشد في ما يلي من الازمان او لا اي لا يقدّر استمراره فيما يلي - فان كان الاول ثبت الظفر فلاذرية - وان كان الثاني (اي وان كانت ذلك الشك العام لا يستمر في ما يلي الدقيقة التي وجد فيها من الزمان) فلما ان يكون زواله لحظة ويته وضوح ازاحته او لنير حجة - فان كان الثاني اي ان ذلك الشك الرشيد مقدر الزوال لنير حجة جديدة اوجبت زواله فتنطس رسوم اليقين وتعجز آثاره وتشتب السيادة للأذرية - وذلك لان قضية واحدة اذا ظهرت في اول امرها يشهد برقم الشك - ثم ظهرت ثانية وقد خلطت عنها برقم الشك وامرهما سوي في كلا الحالتين فهي لا تزال مشتبهة تلقى على العقل وبيتها - فليس موجب يميلها في ظهورها الثاني اولى بالتصديق منها في ظهورها الاول - وان القوة التي تبدي فئتين متناقضتين وصالحاً سوية في ابراز كليهما لم احمق ان تنزع عنها لفتنا بها وان التزوي الذي هو الحكم الفصل في

حواله الشك لان الخيال، وضوحها يجعلها في غنى عن الاثبات بل سيف

مثل هذه الامور لو ادلى ان يقضي عليها بالثمة ويستريب بها في كل شهاداتها
واما ان زال ذلك الشك الرشيد لطجة متعولة اوجبت لزالته كان ثم
اليقين - واتنا سوف نبين لسان الانسان ان حاول تكلف الشك العام ومضى سيف
تكمينه من ذهنه فتضيق به حيلته ويحبط سببه - فان كثيراً من القضايا تكون
اطرافها بحيث اذا قابلتها ببعضها فتكفيك تلك المقابلة لاستيلاء ما بينها من ضرورة
الاتحاد والاستلاف بلا حاجة الى واسطة اخرى لانها من اجلاء والوضوح بحيث
لا يتي فيك سبيلاً للشك فبذلك اذا يكون ادراك العقل الحرفيها - صاحباً بالضرورة
لطور نسبة الطرفين فيما من غير قرة ولا تفرغ - وذلك فانها تسترق تسليمه عنوة
فينقاد لما مذموا اذعان تروية وثبتت - فيحصل من ثم ان الحل الاول الذي يكون
فيه العقل في مجال ميدان التفكير والتبصر هو حال اليقين

اما ما هي هذه القضايا التي يتوولي وضوح صلتها على اذعان العقل عنوة
ودعوة واحدة ومكم هي فيجب .

اولاً ان تلك القضايا هي القضايا التي يسمونها القضايا التريبة او الاولى
ويقابلها القضايا البعيدة وانما تتوحد قربة لانت العقل يتناول النسبة بين طرفيها
مباشرة لا نسباً ويسمونها اولية لان العقل يلحق بحملها بوضوحها اولاً لا بواسطة
شيء آخر ولا يتخللان حداً اوسط بينهما - وما القضايا البعيدة فالعقل لا يدرك
النسبة بين طرفيها ثوراً فيقترب اليه بواسطة حد اوسط لاحتمال طرفيها اياه -
والاولية في القضايا التريبة اما ان تكون اولية مطلقة - واما اولية اضافية -
والاضافية اما ان تكون اضافية بالاضافة العامة - واما اضافية بالاضافة الخاصة

فيقال في قضية انها قربة باطلاق انني اذا كتبت تلك القضية معروفة بنفسها
او بذاتها اعني بها ما كان المحمول فيها من ماعية الموضح حتى اذا فهمت الماعية
فذلك كالمثل لهم انك المحمول خاص بها ولازم لها - مثلاً لو قلت الله موجود
فتقول هذا من القضايا التريبة بانطلاق معنى التريب - لان من ادرك ماعية الله كما
هي عليه ادرك في نفس الماعية ان الوجود ثابت له وذلك محال وبلا حاجة الى

منفعة منه لانها لا يمكن ترجيعها الى قضايا اوضح منها كما يقتضيه الاثبات .

التسبب اليه بواسطة اخرى

ولكن ربّ قضاياها قربة في ذاتها لا تلحق ان تكون بعيدة بالقياس اليها
فبذلك يقال فيها انها معروفة بذاتها لكن لا بالقياس اليها - والاولية فيها اولية مطلقة
كما هي الاولية في قولك الله موجود فهي اولية بالاطلاق لا بالاضافة اليها
واما اولية القضية بالنظر اليها ايضاً اعني بها القضية المعروفة بذاتها وبالنظر اليها
فيشترط فيها ان تكون ماعية موضوعها بحيث اذا ادركها عقلاً على ما تحضر له
تقتضي به الى ادراك ضرورة نسبتها مع محمولها بلا واسطة حد ثالث - كما هي هذه
القضايا - الموجود متحقق الوجود او لا متحقق الوجود - والارواح لا تتصل حيزاً
مكانيها في الخلاه

ثم ان هذه الاولية الاضافية بالقياس اليها اما ان تكون اولية بالقياس الى عامة
الناس فاطمة واما ان تكون اضافية بالقياس الى خاصة الناس وم اولو الذكاء والعلم -
فتقول مثلاً الارواح لا تتصل حيزاً مكانيها هو قضية اولية عند اصحاب الذكاء
المتبحرين في العلم لا عند عامة الناس - واما قولك الموجود متحقق الوجود او لا
متحقق الوجود فهو قضية اولية عند خاصة الناس وعامة عالمهم وشبههم - ومثل
هذه القضايا الاخيرة يوسم عند آية المدرسة باسم المبادي، الراحة او اليقنيات
والمسلات

فالقضايا التي تقول فيها انها تغاير عن كل شك ليست القضايا الاولى بمعنى
الاطلاق وانما هي القضايا الاولى بالاضافة العامة او الخاصة بحسب حالة عقل
التأمل والتفكير

ثانياً اما السؤال الثاني وهو كم هي تلك القضايا الاولى وان لم يكن هاهنا مقام
الجواب عليه فمع ذلك نسلطك هنا بالاحتمار ما سوف نسب الكلام فيه فنقول :
ليس القضايا الاولى واحدة فقط كما زعم دي كرت وليس بمصرها عدد الثلاثة كما
قال توتجرجي واصحابه وانما القضايا الاولى كثيرة منها ما هي من النظام الذهني
ويسمونها المبادي او التواعد ومنها ما يسلط بالنظام الحقيقي الواقعي ويسمونها
حقائق الاختيار او حقائق التجربة والبيان . اهـ

فقل هذه القضايا لا يكاد يشرق نور وضوحها على العقل المتفكر حتى
تقبض بالضرورة على عنان اقياده واضعانه فيدين مستسلماً لامر سلطانها.

البحث الثالث

في الاشياء المسلم بها في المطلب الفقهي الذي نحن في صده

(٢٦) اتنا عند وضعنا المطلب الفقهي في اليقين لم نفترض الا
ثبوت امرين مسلم بهما عند اصحاب الالادرية ففهم وهما الوقائع المسئلة
اعني بها الاذهانات البدئية والايجابات الضرورية ثم قوة العقل التي تعدد
لفحص تلك الاذهانات بتأقيد الروية والتبصر . فانتا اذا انكرنا هذين
الامرئين المسلين فانكارنا لما اسقاط لمطلب اليقين . وذلك لان من
يسقط او يرفع ما يسأل عنه يرفع ما يطلب حله
ولكن اعلم ان ين قبول هذه المسلمات وبين الايجاب ابداء اوليا
بان الحق من جانبنا لا من جانب الالادرية اي ان مباحثنا نحن اصحاب
الادرية تقضي بان من كل بدالى تحقيق قضيتنا القائلة بان العقل له
استعداد الحصول على معرفة الحق لبونا شاعرا ووهدة عميقة فاعادة

الباب الثالث

في موضوعية التصديقات النظرية الذهنية

(اعني في ان التصديقات المتعلقة بالمعنى النظري لها موضوع)

مقدمة الباب

البحث الاول

في صورة المسئلة

(٢٧) اتنا اذا تصدينا لتحقيق التصديقات التي نذعن لها اذهائنا
بليسياً فاول مسئلة تعرض لنا حيثنر هي مسئلة طبيعة التأليف اي النسبة
الحككية التي تهيها بين المحمول والموضوع . ومطرح هذه المسئلة في كل
نوع من انواع التصديقات سواء كانت من متعلقات النظام النظري
الذهني (واعني بها التصديقات التي توجب فيها النسبة بمزول عن التجربة
والاختبار) او من متعلقات نظام الوجود والحقائق (واعني بها التصديقات
التي يستلزم ايجاب النسبة فيها ايجاب تحقق الوجود في الخارج)
يبد اتنا في فصلنا هذا نقصر المسئلة على التصديقات التي هي من
النوع الاول واعني بها التصديقات النظرية وذلك مراعاة لشرائط اولونا
العلمي كما سوف نوضح لك ذلك في مقامه
هذا واتنا نتحرى من تلك القضايا النظرية الذهنية تلك القضايا
المعروفة عندنا بالقضايا القرية فنستخلص بالذكر وغصر فيها مسئلتنا هذه

وذلك لأن القضايا المعروفة بالقضايا البعيدة . تستمد قوتها وصدقها من القضايا القريبة .

١٥ عليه فيكون محط كلانا هاهنا هو تحقيق وتعديل القضايا البسيطة والاساسية واعني بها التي تكون يقينيتها قريبة التناول حاصلة بغير واسطة ولا نظر لانها تضمن خلاصة النسب الاخيرة الحاصلة بين الموجودات منها . مثلاً هذه القضية وهي : الكل اعظم من كل جزء من اجزائه . ثم هذه : اذا ساوت كيتان كمية واحدة ثالثة بعينها فتساويان بينهما .

واعلم ان صدق مثل هذه القضايا لا يتوقف على النظام الحقيقي الوجودي الخارجي حتى لو قلنا ثلاثي العالم المادي يبقى لنا مع ذلك ان تعتبر صالحة النسبة المعبر عنها في هذه القضية : الكل اكبر من كل جزء من اجزائه . وبهذه الجهة تكون النسبة المذكورة من متعلقات النظام النظري الذهني . ثم لا يعني بعد ذلك مانع من ان تغطي بالبحث الى ان هل في الواقع او في الوجود الخارج كيات تقسم الى اجزاء ام لا . فان كانت مثل هذه الكيات متحقق الوجود كانت النسبة في قضيتي المذكورة منطبقة على الواقع الخارج

٢٠ اما هل تصديقاتا القريبة المتعلقة بالنظام المعيني النظري لها معنى وموجب ام لا فالجواب انها تكون مسندة الى معنى اذا تسر لنا ان نبين وجهاً صحيحاً يقينيتها اعني اذا وقفنا الى الحصول على دلالة يقين نعرف بها الحقيقة وبعبارة اخرى اذا وجدنا مصداقاً للحق

البحث الثاني

في تقسيم هذا الباب الثالث

(٢٨) اننا قسم هذا الباب الى ثلاثة فصول :

فثبت في الفصل الاول ان مصداق اليقين او دليله لا يمكن له ان يكون اجنبياً خارجاً عن نفس الحق الذي يتكلف امر تحقيقه ولا نفسانياً اي مقصور القيام بالأذعان من حيث هو واقع نفسي وانـه ينبغي له (اي المصداق) ان يكون قريباً اي متولواً ادراكه مباشرة من غير تسبب اليه باقامة برهانه عليه

ونخص الفصل الثاني لبيان ان هذا المصداق الباطن والحاصل في الموضوع والقريب انما قوامه هو ظهور ما بين طرفي التصديق من الاتحاد الكلي او الجزئي ظهوراً هو من جانب الموضوع اي الواقع . ومن ثم نعد مذهب كنت المعروف عندهم باسم Subjectivisme

الفصل الاول

في الشروط الذاتية للمصداق او الدليل

يشترط في المصداق ان يكون باطناً وموضوعياً اي واقعياً وقريباً وتغطي بعد بيان هذه الخواص الى رد المذاهب التقبية الفاسدة التي تنكر واحدة من هذه الشروط فتقول وبالله التوفيق

البحث الاول

في ان المصدق يجب ان يكون باطلا

الطلب الاول

في مذهب التقليد او التقليدية^(١)

(٢٩) ان اخص من اشتهر بين زعماء هذا المذهب هما دي بونل ولامني فانهما قد نزلا منزلة مبدأ مقرر ان عقل الانسان عاجز من نفسه عن معرفة الحقائق المتعلقة بعلم الكلي والدين والآداب معرفة يقينية وانما نزلا هذا القول منزلة مبدأ لتقتهما انه يسهل عليهما بذلك ان يندعيا مذهب المجاهدين للوحي

فقالا ان هذه الحقائق قد انزلها الله على الانسانية منذ البدء وعند بونل ان هذا التنزيل الاول يصير تناقله بواسطة التعليم المجتمعي واما عند لامي فان هذا التنزيل اول من تسلمه العقل العام الذي هو المنبع الجامع لكل العقائد المقبولة عند الناس

فند اصحاب هذا المذهب ان الموجب الاخير لليقين في هذه المواد

(١) م: تقليدية نسبة الى تقليد مع ثاء الهمزة - وعبرنا به عن تعظيم Traditionalisme ومعناه مذهب التقليد - والتقليد في اللغة من قائد المرأة فلاة جعلها في عقبها والتلاوة ما يعمل في العنق من الحلي - ومن جملة معاني التقليد اتباع الانسان غيره في ما يقول او يعمل معتذراً لتحقيقه فيه من غير نظر وتأمل في الدليل - فكان هذا المنبع جعل قول الغير او فعله فلاة في عقبه

هو فعل ايمان بالتنزيل الالهي - بل يستخلص من جعل ما قادوا فيه من براهينهم ان كل يقين ايا كان هو مبني في تحليله الاخير على فعل من افعال الايمان - وكلي يثبتوا عجز العقل وضعوا معولهم على اوهان الذهن واضاليله كما فعل اهل اللاذرية

وفي رأي بونل ان ضرورة الوحي الاول انما ميناء واقع النطق والكلام فقال: الانسان يتكلم والحال من المحتج ان يكون الانسان هو الذي ابتدع الكلام لان ابتداع التكلم يستلزم القوة على التصور والحال ان الانسان يتمتع عليه التصور ما لم يخول عقله في باطنه بكلام ولقد اشتهرت هذه الكلمة عن روسو اذ قال: يمين على الانسان ان يتصور لكنه من قبل ان يمكنه ان يتكلم تصوره اه

وعليه فينبغي للانسان لكي يتدع الكلام ان يكون من قبل حاصلاً على الكلام - وهذا القول بين التناقض فينتج ان الانسان اخذ النطق من الخارج وما امكنه ان ياخذه الا من الله

فيتحصل من ذلك ان عقل الانسان ما امكنه ان يتدبر التصور الا بفعل ايمان يؤمن به بكلام الله الذي اوحى اليه التكلم وما يتضمنه - فآخر ما تنأى اليه من تحليل الاذعان اليقيني هو انه مبني على فعل ايماننا بالتنزيل الاول - وهذا مختصر ما قاله بونل

المطلب الثاني في رد مذهب التقليدية

(٣٠) ان من يجعل فعل الايمان مستنداً تبني عليه كل معرفة يقينية هو في حكم من يجعل اليقين من الحالات ان كان لا يشاء الوقوع في التناقض مع نفسه . ودليله ان فعل الايمان هذا لما ان يكون اعنى واما ان يكون رشيداً بصيراً . فان كان اعنى (اي خالياً من نور اليقين) فمن الواضح المبين انه لا يصلح مستنداً لمعرفة يقينية وان كان رشيداً بصيراً بان يرى العقل ضرورة الايمان بشهادة الله المعصومة المنزهة عن الخطأ فينتج ان فعل الايمان هذا الاول يقدمه حقائق سابقة له في الذهن . هو موثق بها كحقيقة وجود الله وانه تعالى اذا تكلم فكلامه منزّه عن احتمال الكذب لا يشك ولا يشك اعني انه معصوم عن كل خطأ فواجب تصديقه ثم حقية واقع التزليل او الوحي ائني ومتى ولين وكيف وقع التزليل . ومن ثم فلا يبقى فعل الايمان مبنياً لكل يقين وموجباً له بل هو مبني على غيره الى هنا بالجملة . فلنأتين الى تنديد ادلة التقليديين من وجه التفصيل فنقول

« ١ » ان التقليديين يقضائهم على عقل الانسان بالهيجر يقضون على انفسهم بالضرورة بانهم يدينون للمذهب اللاادري وقد اسلفنا مخططة هذا البرهان وتكذيبه (عد ١٩)

« ٢ » اما برهان بونلاد الذي بناء على النطق والتكلم فليس باشد

مثانة وانما هو متقلل القوائم متزعزع الایساس وان مقدماته مختلف في شيء منها ومردود شيء كثير فيها على انه مشوب بالاضلال وليست النتيجة فيها مستقيمة منطقية

(١) اما ان مقدماته مختلف فيها فلائن الله هو واجب التكلم . كما انه المبدأ الاول لكل الخليقة . ولكنه لم يكن مثبت انه لم يدع لمسة الانسان مجالاً فيسياً يدأب فيه جهده للتصرف في اتكلم والتوفر على تهذيبه . والتخرج فيه كما انه تفضل عليه من لطفه وارفده بالمشاعر والعقل ونشر امامه الاشياء الخارجة ليقسني له بها استباط المعاني فتوفر له التصورات . ولم يكن جدانا الاولان على خلاف ما نحن عليه فانها كان لهما ما ليسا من آلات التكلم وكانا مثلنا مغطورين على الائتلاف يشمران بترعة الى الاشتراك وحاجة الى تبادل . وقام مستودعات الصدور من الواطيف والانعاملات .

او ليس والحالة كذلك اقضي لدواعي الطبع والنفطرة ان يكون الذي يعشما الى انتكالك آلة التكلم من اسير القوة وصرفها الى مجال العمل انما هو دافع الحاجة وداعي القضاء يحق الضرورة الا وانما ترى الاطفال يختلفون لنفسهم ضرراً من ضروب التكلم ونوعاً من انواع الفهم ولولا انفسهم الهذين يزعمهم عن الشهود عن العادة المتبوعة الى الكلام المسموع ولولا ان بما فيه من التزعة القطرية والخلق الجلي يدفعهم الى التأمي والاعتناء بالغير لكنت تراهم يصوغون لهم من بوادر اقتراحهم لغة ويختون من خزائن البداهة كلاماً

(٢) يقول بونلده: لا بد لتصور من علامة ملفوظة ولو في الباطن فنقول ان الجواب على هذا الاعتراض يقتضي دقيق البحث عن العلاقات النفسانية الحاصلة بين التصور والكلمة ولنا في هذا كلام طويل ليس هاهنا مقامه . ولكننا نقول باختصار انه من الواضح البين ان التصور متقدم على الكلام بالطبع ان لم يكن بالزمان فان الصوت لا يكون عندنا كلاماً الا اذا صاحبه معنى سابق له والا كان الكلام اشبه بكلام البهائم . وعليه فلم يكن بد من ان يسبق التصور للانسان حتى يكسوه لباس اللفظ

فلو انزلنا ان الله افاض على الانسان التكلم مباشرة او بواسطة لوجب ان يسبق سبحانه ويفض عليه التصورات والمعاني او يخوله الوسائل والوقت لاستحصالها . ولما كان دليل الواقع بشهد بان انسان اليوم وانسان الامس هو المحصل لتصوراته والمستقط للمعاني كان من التمعين على بونلده واصحابه ان يشيخوا ان الله استخص الانسان الاول بمنة خارقة فافاض عليه التصورات مصوغة كاملة ومكسوة بما يليق بها من الصور

(٣) ثم ان النتيجة التي يستتجها بونلده ليست حاصلة عن مقدمات برهانه . لانه وان سلمنا على سبيل المجازة ان الله لقن الانسان التصورات ودلالاتها فلا يتحصل من ذلك ان الكلام ناقل معصوم لتعاليم الله وذلك لثلاثة اسباب: اولها ان التصورات البسيطة لا توصف بالصدق ولا بالكذب هي التصديقات وحدها موصوفة باحدهما . فاداً ارشاه الله ان يلحق الانسان الاول بواسطة التصورات تعاليمه الالهية الصادقة المنزهة

لنلزم له بفعل مباشرة منه ان يمد تلك التصورات على نحو تركب معه التأليفات والتصديقات الاولى . فهل من البين انه سبحانه فعل

وثانيها هب انه فعل فلا يلزم عن ذلك ان مناقلة التصورات او تبليغ الانفاط المألة عليها يقتضي استصحاب نقل التصديقات التي التصورات مادتها . الا وان كثيراً من الناس يميزون في ذخائر الباطن لتصورات واحدة اولية ومع ذلك يقال ان بعضهم في الحق وبعضهم الآخر في الضلال الا وان التقود الرئبة في سوق التحدث والتغامم منها جيد ومنها ازياف ومن ثم فلا يستج من ان التكلم مصدره من الله انه يكون صادقاً ابداً في تبليغ التصديقات التي يستخدم لنقلها

وثالثها لو سلمنا بكل ما تقدم من ان الله افاض على الانسان المعاني ولقنه الكلام والدلالات والف هو في ذهنه تصديقات فهل يلزم عن كل ذلك انه تعالى نزل على الانسان وجباً حقيقياً يستدعي من الانسان فعل ايمان به . كلاماً كلا . او ليس ادنى الى الصواب وقرب لقبول العقل ان يقال ان الله لقن الانسان الكلام تلقين تدرج وتعليم تلقاه هذا بفعل ادراكه قاذن له لما في تلك الحقائق الملقنات من الوضوح الباطن من غير ما حاجة الى الالتجاء لفعل تنزيل ووحى ؟ (عن المطول)

(٢١) «٣» اما التعليم الاجتماعي الذي يقول بونلده انه فائدة معارفنا اليقينية فهو احط من ان يوسم بكونه مصداق اليقين وهو اعجز من ان ينزل بميزة دليل عليه . لان التعليم المجتمعي هو نفال للفق كما هو يقال للباطل على السواء فهو احق ان يكون متهماً ظليماً

٤٤ « اما قول لامي. بان العقل العام (ويريد به الرأي العام) يكون الرسول للمصافق المبلغ للتزويل للاول فلا ترى فيه من السداد فوق ما رأينا في براهمين بونك فهذا الرأي ايضا اعجز من ان يقضي الوعر المقصود ودليلنا انه لا يقضى لي الحكم بما يصدق به جميع الناس ما لم استوثق من صدق مشاعري وعقلي الشخصي. فلئن كان العقل الشخصي ظلياً مريباً فليس العقل العام الجمعي المؤلف من عقول مفردة باحق ان نركز اليه ونعتمد عليه ثقتنا.

ثم من المتعجب في العمل ان يكون العقل الجمعي العام قاعنة مرشدة هادية لانه اي ضرب من ضروب الاجماع يشترط حينئذ في العقل العام ليكون ضيقاً للحق وكافلاً له الاجماع التام الكامل بكجمله العدديسي ام الاجماع المعروف بالاجماع الاول او التواتر

ثم ما السبل الى تحقق هذا الاجماع ولو اضافياً فهل يتعين على المرء ان يستقرى آراء الناس قاطبة ويستطلع طلع غلهم واقوالهم ويقلب تاريخ البشرية وصولاً الى معرفة اجماعهم ولا يعير جازم ادعائه حقيقة من الحقائق الاساسية المتعلقة بالآداب والدين الابد فراه من ذلك الاستقراء فالتأمل به انما يقضي على الانسان ان يصرف احوام حياته في البحث عما هو اهم للحياة واوجب للمعرفة ويتبقى ضالته شاردة يكاد لا يشدها عمره

(٣٢) نتيجة ما تقدم قد حاول التقليديون ان يجدوا ضيقاً لليقين في خارج العقل فقد تلسوا دليلاً لليقين لا باطنياً كما يشترط فيه عدد (٢٩) بل اجنبياً خارجياً

ولحال ان الحق ان كان مما يتوصل اليه العقل فيلزم ان يكون ضيقه في العقل وعليه فينبغي لمصدق اليقين ان يكون باطناً

البحث الثاني

في ان المصدق الباطن ينبغي ان يكون واقعياً
اي من جانب الموضوع^(١)

المطلب الاول

في المصادقات النفسانية^(٢) بحسب مذهب اصحاب مدرسة
الايكوس وجاكوبي والكتيين المحدثين

(٣٣) ذهب بركي Berkeley^(٣) وهوم Hume^(٤) الى ان محط معارفنا مقصور على حدوثات محضة وعندهما ان العقل عاجز عن معرفة الجواهر اللامادية بل قاصر عن معرفة كل جوهر ويطلق على مذهبهم

(١) م : هذه هي الخاصة الثانية اللازمة لمصدق اليقين وقد اثبت المؤلف في الفصل السابق وجوب كون المصدق باطناً لا اجنبياً عن نفس الحقيقة كما رأيت
(٢) م : عبرتاً بلطف النفسانية عن قولهم Subjectif ومعناها ما هو حاصل في القائل للمفكر واصحاب هذا المذهب يتابع المدرسة المعروفة Ecole écossaise والايكوس من اعمال انكلترا

(٣) م : فيلسوف من اولندا ١٦٨٤—١٧٥٣
(٤) م : هوم (دود) فيلسوف ومؤرخ انكليزي ولد في إدنبرج (١٧١١—١٧٧٦) وله تأليف مشهور عنوانه عقائد في العقل الانساني النظري الصرف

هذا اسم *Empirisme* أي "الخبرة" أعني التجربة والاختبار . إذ كان جاكوبي يقول : أنا وأنت استكدنا جواد العقل فلا تتجاوز به مدى المحسوسات الواقعة تحت الاختبار والتجربة فليس اللامحسوس إذاً موضوع المعرفة . فلئن شاء الإنسان أن يألف عالم الحقيقة ويخالطه مستأنساً به وهو ليس لديه من قوى المعرفة إلا هذه القوة المعروفة بالعقل فلا ينفك العالم اللامحسوس جافلاً منه والإنسان اجنبياً مستوحشاً عنه . على أن العقل حذو هذا : قوة يتأمل بها الإنسان في العالم المحسوس وفي نفسه قصد أن يستحصل التصورات . وإنما في الإنسان ما خلا العقل لطيفة سرية محبوبة عن إدراكنا ولكننا نصدق مذعنين بوجودها وهي القابلة لتأثيرات الحق والجمال والخير الأدبي أو الصلاح . وموضوع هذه اللطيفة الروحية متقدم على كل برهان ونحن لا ندركه ولكننا نصدق مذعنين وإن كثيراً من الفلاسفة لما رأوا أن هذا المذهب يداعي معارفنا الكلية وعقائدنا الدينية إلى النكار لاذوا بقوة نفسانية يمشا دافعا إلى التسليم بهذه الحقائق وذلك صيانة لحرماتها ووقاية لها من اليوار . وأما مدرسة أكوس (وزعيمها ريد Reid) في انكارها فتقول بأن معارفنا القائمة المحسوس ليست موضوع معرفة موضوعية أي حاصلة عن الموضوع بل هي موضوع

(١) م : هذا المذهب يقول أن الشئ الوحيد لمعارفنا أننا هو اتجربة والاختبار الحسي وقد اصلفنا على تسميته بذهب الخبرة نسبة إلى "خبر" (يضم وسكون) ومناه الاختبار والتجربة . قيل صدق الخبر الخبر

ميل فطري نحيه الحث المالم^(١)

وعند جاكوبي (م : فيلسوف الماني من سنة ١٧٤٣ - ١٨١٩) أن مناط هذه المعارف هو قوة حساسة أو استعداد شعوري في الروح ويقول أن هذا الاستعداد الشعوري هو القاعدة لجميع معارفنا وفي هذه الأيام الأخيرة قد انجس في ارض فرنسا سبل آراء هي أشبه بالأراء التي وصفناها قريبا كأنها منشفة من ينبوعها أو مجبولة من طينتها فإن المدرسة الجديدة المسماة *Néo-cantiste* أو *Néo-criticiste* (المذهب الكنتي الجديد) ترى أن نخل عقدة المطلب التي هو مطلب المعرفة إنما هو أن يقال بأن العقل العملي له التقدم والاسبقية على العقل النظري (كذا) . وأما نسلم بالحقائق المقتولة الكلية لأن الإرادة تكرها على التسليم بها وإن تسليما بها من قبيل الاعتقاد أو الايمان . وأول من قال بهذا الرأي في فرنسا هو رنوفيه Charles Renouvier^(٢) وإن

(١) م : وخلاصة قول ريد المذكور أن في الإنسان غربا من الايمان والاياء يحمل العقل على الاثبات أو الانكار من غير ما دليل موجب أو اسباب معروفة معرفة ظاهرة ويسمى هذا الايمان باسم الميل الفطري الاعمى أو الغريزة الطبيعية العمياء قال فرج ملخصا هذه المباحث المتعلقة بالمصداق الباطن : أركان المعرفة سيف الفاعل المعارف ثلاثة الطبيعة والمشاغل والعقل . وعليه فن الفلاسفة من ذهب إلى أن المصداق الوحيد ملحق هو غريزة فطرية في الطبيعة . ومنهم من قال بأنه هو إدراك المشاعر . ومنهم أخيراً من قال بأن مصداق الحق هو مشاهدة العقل

(٢) م : هو فيلسوف الفرنسي ولد في Montpellier من مدن فرنسا (١٨٤٥ - ١٩٠٣)

هذا المذهب مشرب روح كنت^(١) ونافق لاختص مبادئه وذلك لأن كنت يمدان انكر في مقالته « في انتقاد العقل المجرد » امكان معرفة العقل شيئاً آخر غير الحدوثات الظاهرة اثبت في مقالته في نقد العقل العلمي ضرورة التسليم ببعض حقائق اساسية متعلقة بالآداب والدين . فقال ان هذه الحقائق تلزم لزوم النتيجة المنطقية عن الضرورة التي اثبت بها فينا الغرض الادبي او الواجب الادبي

وان كنت يطلق على ضرورة ثبوت هذا الواجب فينا اسم (الامر المنصوص الصريح)

وان كثيراً من اصحاب الروحانية^(٢) الكاثوليكية قد تبوءوا مذهب الانتقادية الجديدة هذا . اذ ترام يحاولون ان يتكفوا اقتناع الغير من طريق القلب لا من طريق العقل بناء على كلمة بالسكال اذ قال : ان للقلب سمجاً يجهل العقل . وان كل المذاهب التي ذكرناها هاهنا مشوب جميعها بنقص واحد مشترك بينها وهو انها تبي لسأ مطلب اليقين مقدراً غير

(١) م : كنت (Kant - Brummanuel) فيلسوف ألماني دقيق متبحر وقد في كنسبرغ (١٧٢٤ - ١٨٠٤) عن له ان يصح مجموع معارف الانسان ويصلح شأنه فخر له ان يبذل مراح مباحث العلم الذي يفسد له ترميم بناء اليقين بواسطة فعل العقل العلمي مستطماً الى شريعة الواجب فالى وجود الله فالوجود النفس والمشهور من مؤلفاته ثلاث مقالات . مقالته في انتقاد العقل النظوي الجرد والمقالة الثانية في انتقاد العقل العملي والمقالة الثالثة في انتقاد التصديق

(٢) م : الروحانية نسبة الى الروح وعبرنا بها هاهنا عن نظم Spiritualisme وهو مذهب الثنائين بان الروح جوهر حقيقي يمكنه ان يفعل ويوجد بمعزل عن المادة اذ ليس هو متعلقاً بها تعلقاً باطنياً

منحل . فان اصحاب اللاادوية نفهم لا يتكفون ان في طبيعتنا ميلاً يدفعنا بضرورة قوية او اقوى الى التسليم ببعض حقائق يقينية . والحال ان مفصل المسألة ان نعلم شأن هذا الميل او الباع اي ما اطلقوا عليه من الاسماء . هل هو ميل اعني ام هل هو مبني على موجب صوابه ويمكن تحقيقه . فان كنا ندعي تحقيق هذا الميل فنبين علينا بحكم الضرورة ان نلجأ في تحقيقه في اخر تحليل نخله الى سبب او دليل هو غير طبيعة الحارف يتسنى للعقل ان يدرك سداً وصحة انبثائه اعني يتعين علينا ان نلجأ الى مصداق واقعي اني قائم من جانب الموضوع

المطلب الثاني

في المصداق بحسب مذهب سبنسر^(١)

وعبارته امتناع ادراك التقيض

(٣٤) يقول سبنسر ان الاختيار الحسي هو المنبع الوحيد لمعارفنا ويوافق قوله ما تذهب اليه مدرسة الظهوريين . وعنده ان الاختيار يولد فينا حالات تعرف بحالات الضمير ويعني بها تغييرات حاصله في

(١) م : سبنسر (Spencer) فيلسوف انكليزي ولد في دربي Derby (١٨٢٠ - ١٩٠٣) وهو الذي وضع اساس فلسفة الترقى القائلة بان الانواع تتغير بالترقي . اعني ان الاجسام الالهية الحية تسير دارجة في سلم التكامل ومتنقلة تارة من هيئة الى اكل منها حتى يتم لها النكاح باقول التدريجي من نوع الى نوع

الجوهر العصبي واننا نكتسب ما خلا هذه الحالات التي حصلت لنا
بالاختبار الشخصي حالات اخرى او استمدادات اخرى في نتيجة اختبارات
اجدادنا انتقلت اليها عنهم بطريق التوارث

فهذه حالات التمييز الحاصلة فينا وما عن اجدادنا لم تكن منفردة
منفصلة وانما هي متصاحبة فينا وان من هذه الحالات المتصاحبة ما اذا توافق
فيه اختبارنا واختيار اجدادنا يرتبط بعضه ببعض ارتباطاً مكيناً الى حد
اننا وان حاولنا فصل بعضه عن بعض لانجد له سيلاً حتى غدا هذا
الفصل بطريق السلب امر متع الادراك فامتاع ادراك التقيض هذا
يكون التمييز الامين الصادق بان هذا التصاحب هو موافق لاختبار
الانسانية المستمر الثابت وهذا هو المصدق الاخير لليقين . هذه خلاصة
مذهب سنسر

فقول ان امتناع الادراك الذي يقوله سنسر فيه اشتراك بالملتي لانه
يخلط شيئين مختلفين كل الاختلاف لانه لا يميز بين امتناع الادراك
النفساني اي من جانب الفاعل وامتناع الادراك الموضوعي اعني الذي
هو من جانب الموضوع . فان امتناع ادراك التصاحب في المعاني يكون
حاصلاً اما من ان المواضيع المدركة يتاني بعضها بعضاً متافاة تناقض
وتعاند . واما من جهة ان الفاعل المفكر لا يمكنه ان يجمع تلك المعاني
بعضها الى بعض

« ١ » فالامتناع الاول امتناع من جانب الموضوع مثلاً يتمتع علينا
تصور دائرة مربعة . ولا شك بان هذا امتناع ادراك التقيض القائم من

جانب الموضوع هو مصداق للفق ولكنه ليس من الرتبة الاولى اي ليس
المصدق الاول لانه ليس بالوجب الاخير للتصديق والادعان لاعتاده
على شيء في نفس الموضوع يكون موجباً او سلباً له اي لامتناع الادراك
« ٢ » اما الامتناع الثاني فهو من جانب الفاعل مثلاً يتمتع علينا ان
ندرك طبيعة موجود روحاني على ما هي في ذاتها .

والحال انه من الواضح ان مثل هذا الامتناع (واعني به عجز الفاعل
المفكر عن ادراك التقيض) ليس يكون مصداقاً للفق لاننا ما يتمتع ادراكه
علينا فقد لا يتمتع على عقل اسى واكمل^(١)

المطلب الثالث

في تضيد الادرية المندية تفيداً بجملاً (م : عن المطول)

(٣٥) ان مذهب الادرية المندية بكل فروعه التي ذكرناها الى هاهنا

(١) م : اعلم ان المذهب القائل بالمصدقات النفسية اعني ان مصداق اليقين
قائم من جانب الفاعل المتفكر قطع مع جميع التفرعات التي يفرع عليها هذا المذهب
بطلون عليه اسم . Dogmatisme subjectiviste الاعتقادية النفسية .
واننا قد اصطلحنا على تسميته الادرية المندية . قد مر بك مناسبة تسميته بلفظ
الادرية . واما وصفه بالمندية فتوضح الجيب . عديدة نبة الى عند وهو ما كان من
عند النفس لا من الخارج عنها .

والمندية في اصطلاح الحكماء عند العرب هم الذين يقولون ان حقائق الاشياء
تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرًا فجوهر او عرضًا فعرض او حادثًا
فحادث . اه . ولا ترى ماناً من ان نحصر معنى هذا اللفظ للدلالة على المذهب
الذي شرحه الماتن ولا مشاحة في الاصطلاح ولاسيا وان لنا وجهاً فيه ودليلاً على
اننا لم نخرج عن دائرة الاستعمال

تصريحاً أو تعريضاً يجعل الموجب الأخير اليقين مطلقاً أو على الأقل يقين شرط مهم من معارفنا اليقينية قائماً باستعداد شعوري في نفس القائل المفكر .

وهذا الاستعداد الشعوري وإن أطلقوا عليه أسماء مختلفة كاسم سنة الواجب عند كنت أو الدافع القطري عند الأيكونيين أو الشعور الروحاني عند جاكوبي أو الاعتقاد الغير مقدور دعه (مراداً كان أو غير مراد) على ما يسميه الانتقاديون المحدثون فهو (أي هذا الاستعداد الشعوري) مع اختلاف اسمائه إنما المقصود منه واحد ومرجه إلى واحد وهو أن أصحابه لا يلتصقون بمصاديق اليقين من وضوح الموضوع بل يستفتون فيه استعدادات النفس الشمورية ويتلقون عن لسان تلك الاستعدادات كلمة الحكم البات في فلسفة التحقيق واليقين .

والحال قد يتأكد فيما تقدم أن هذا المذهب يحملته وفروعه لا يستقيم ولا تغلونه بالباطائل المقصود . والآن نختصر لك ما قدمناه فنقول : أن هذا الاستعداد النفساني الشعوري أية طبيعة كانت طبيعته وإي اسم كان اسمه لا يمكنه أن يكون الموجب الأعلى والأخير لليقين . شاهدنا عليه أن هذا الاستعداد الشعوري إما أن يقدر كونه أعمي فطرياً أي بادياً بديهياً عن غير موجب وروية وإما أن يقدر كونه رشيداً سديداً « ١ » فإن كان الأول فيستحيل على العقل التفكير أن يرضى به حكماً فضلاً لأن العقل المفكر لا يكون الرأي الفطري موقفاً له ولا يستغني بالعمى عن النور وهو إذا انعكس بالفكر إلى نفسه فلا يكتفي بهذه الثقة

الغريزية العمياء عن أن يتساءل لماذا وكيف حصل هذا الاستعداد الباطن ولم وكيف هو كذا . فإن هولم يستضي من خلال ذلك التساؤل ينور السبب الواضح لتلك الاستعدادات النفسية ولا استشف له ستر غموضها فإنه يبقى بلا محالة هائماً في ظلمات الشك العام وحينئذ فسلام على مصداق اليقين^(١)

« ٢ » أما إن كان استعداد النفس الشعوري رشيداً بأن تقدمه القوة العاقلة وتديره فذلك دليل على أن هذا الاستعداد مبني على موجب مقول وصوابي وإتباعي هذا الموجب الصوابي يكون انبناء اليقين فيصح إذاً أن المصداق الأعلى لليقين لا يمكن أن يكون عندياً أي من جانب القائل المفكر ليس غير وإن الأدرية العندية تكون اسماً مرادفاً

(١) م : شأن مصداق اليقين أن يكون معياراً يميز به الحق عن الباطل لا على وجه الترجيح فقط والأركان معياراً للظن والرأي . بل على وجه من الوضوح يرفع العقل على التسليم والأذعان من دون أن يستزبد استيضاحاً . والحال أن هذا الاستعداد إذا قدر كونه أعمي أي خالياً من المعرفة وعارياً من النور يستحيل أن يكون دلالة على العلم والمعرفة اليقينية . وكذا قل في الاعتقاد الأعمي لأنه أذعان أعمي وبالنتيجة أذعان فطري غير مقول لأن الأذعان الرشيد المقول اللائق بالإنسان العاقل هو أذعان مسند إلى حجة سديدة . ثم القوة الشمورية ليست بقوة متعقلة وإلغا هي قوة شبيهة بالقوة الشهوية لا تترك الحق

ثم ليس يكون التغيير والوجدان مصداقاً لليقين لأن التغيير ليست تصدر عنه جميع ممارفنا وليس من شأنه أن يبعث عن علل الأشياء الأخرى وإنما هو شرط بدونه لا غشقر لنا في القدم ثروب اليقين وموضعه الحدودات الباطنة في النفس (فرج)

للادارية • اذن مقتضى الضرورة ان يكون موضوع معارفنا جمللاً في نفسه موجب تركيزه وإدابة تحقيقه اعني لا بد من ان يكون مصداق اليقين موضوعياً اي من جانب الموضوع •

البعث الثالث

في ان المصداق الموضوعي يشترط فيه ان يكون قريباً

المطلب الاول

في المصداق القريب بحسب رأي دي كرت^(١)

والاوتولوجست^(٢) اي اهل الشهودية

(٣٦) « ١ » ان دي كرت لكي يتخلص من ريقه شيك العالم رأى

(١) م : دي كرت فيلسوف فرنسي ومث في لاهاي من أعمال فرنسا (١٥٩٦—١٦٥٠) شاد هدم العلم المدرسي وان يقيم مقامه طريقة علمية جديدة وبني مذهبه باللغز الكرتسي • وله تأليف كثيرة والذي اشتهر منها خطاب له في الطريقة العلمية Discours sur la methode وتأملاته الميتافيزيقية Méditations métaphysiques

(٢) م : الاوتولوجست تبايع المذهب البسي عندم Ontologisme ومعناه معرفة الموجود واستعماله للدلالة على مذهب يقول اصحابه ان اول موضوع يتجلى للعقل انما هو الله وتصوراته الانانية واول فعل تصدره القوة العاقلة هو مشاهدة الله • قالوا اننا تصور مايعات الاشياء ونفسها وتصور تلك المايعات ونسبها انما كلية وضرورية وازلية وان معرفتنا لا تثقب عند الاشياء المحدودة والمتناهية وانما هي تتناول على قدر ما اللامتناهي نفسه • والحال ليس من موضوع لوجود تصور اللامتناهي

ان ينزل منزلة اليقين واقع وجوده قال : انا افكر فاذن انا موجود • ثم اخذ يسأل نفسه على ذلك الواقع اي واقع وجوده لماذا هو موقوف اباه فقال ان سبب ايماني هذا لا يمكن ان يكون شيئاً آخر غير ايماني رؤية وضوح انه ينبغي لي ان اكون موجوداً لكي افكر • فاستنتج من ذلك قال : تحكت اذاً انه يسوغ لي ان أنزل منزلة ضابط عام ومطلق انت الاشياء التي نذكرها ادراكاً واضحاً وبنياً هي كلها حقة • اه •

فقول الاترى ان هذا المصداق هو عندي نفسياني اي غير خارج عن دائرة الذهن وهو من حيث هو كذا لا يصلح ان يكون مصداقاً اولياً وفي الدرجة الاولى وان دي كرت نفسه استشر ذلك الاعتراض ولمنا تراه حاول تلافيه واخذ يحلل رأيه حتى تأدى اخيراً الى الالتجاء لحكمة الله وجودته قائلاً انه جل شأنه لا يمكنه ان يلقننا معارف كاذبة •

« ٢ » ايضاً اصحاب الشهودية مؤدو مذهبهم الى مصداق بيند فنعدم ان الذي يكفل لنا صدق معارفنا وحقا انما هو التصورات الالهية التي هي المثال الاول لتصوراتنا •

والقائيات الاولى الضرورية في ذهننا ان كنا لا نعلم باننا حدد تصورنا القريب والموضوع الخاص للعين انما هو الله نفسه الموجود الواجب الوجود الازلي اللامتناهي • اه • وتناقد الحلقا على هذا المذهب اسم الشهودية نسبة الى شهود • والشهود عندم هو رؤية الحق بالحق • ولربما كان هذا الاسم والا على المنصود دلالة موافقة ولعل لفظة الدنية تغير عن هذا المعنى لان العلم اللدني في اصطلاح القرب هو ما تعلمه الابد من الله تعالى بغير واسطة ولكن الدنية يعتبر فيها القابض من جانب الله والشهودية يعتبر فيها العلم الحاصل من جانب الانسان فتكون لفظة الشهودية ابلغ لتأدية المعنى • اه •

المطلب الثاني

في ما في المذاهب المتقدمة من نصيب الصدق

(٣٨) لا غرو ان مذهبا لا يكون باطلا من كل الوجوه والا فلا حظ له من الوجود لانه يكون معدوماً. فذهب الشهودية كذهب دي كرت له سهم من الحق وفيه وجه من الصدق: ووجه من الصدق ان الذي ينزل وجوده منزلة حقيقة مسلم بها باعتبار العالم الوجودي الخارج فيحق له ان ينتقل من ضرورة ذات الله الى بيان الامكان الباطن للوجودات وشرح ما بينها من النسب الضرورية الكلية التي لا تتغير شرعا تأليفاً. لان الطبيعة الانسانية مع ما لها من العقل المستعد لمعرفة اليقين في باعتبار الوجود الخارج معلولة لله القائل الكمال. لان الله خلقها لتعرف الحق ولا تزال متجهة اليه بايها لتصرف متديرة بفعل عناية الله الحكيم الجواد.

والحال ان منتهى كمال النظام الذهني ان يمجى على اتم الوفاق مع النظام الوجودي اعني ان العقل يكون بالغاية كماله ان هو قوي ان يعقل كل حقيقة من ذات الله وامره ان اعني ان يستدل على كل حقيقة من ذات الله وصفاته. ولكن هذا الارجح من الكمال لا يؤتاه عقلا في هذه الحياة الدنيا ولا يمكننا في حالتنا هذه ان نرتفع الى سمو مثل هذه المعرفة التأليفية الابرقة لاستقراء والتحليل. فان الطريقة الفلسفية هي تحليلية تأليفية. اهـ.

(عن المطول)

الفصل الثاني

في ان تصديقات النظرية الاولى او القرينة هي موضوعية

الباحث الاول

صورة المسئلة

(٣٩) انا تنبه المطالع ان مدار كلامنا هاهنا على القضايا البسيطة التي تعبر عن النسب النظرية والتي يقينتها قرينة اي متأولة بلا واسطة (عدد ٢٧) فقول.

ان يجب مثل هذه القضايا كقولك مثلاً ان الكل مساو لجموع اجزائه انما هو عبارة عن تأليف ذهني فان ذهن يضع طرفي القضية ويجمعها بقائمة نية الاتحاد بينهما. وانما العقل يؤلف هذا التأليف ضرورة وابتهاد اولياً اي من غير فكر ويدع صدق النسبة بقوة دافع متغلب يدفعه اليه. الى هنا ما هو متفق فيه بين الجميع.

وهنا تعرض لنا مسئلة اساسية في هذا التأليف اية طبيعة هي طبيعته وهذه نقطة الخلاف. فذهب كرت ان هذا التأليف ثمرة طبيعية للعقل يولدها بقوة ما فيه من الشرائع الراسخة الثبوت التي لا تتغير. وعليه فتكون تصديقاتنا جمالية اي كما فصنها نحن وليس لها الا الحالة التي نصوغها لما نحن لا نقينا الا معرفة طبيعتنا نفسها. وهذا القول يقضي الى مذهب العندية اي اللادرية الرومانسية.

وانا سوف تأتي على تكذيب هذا المذهب مبين ان تصديقاتنا ليست نتيجة تأليف تأتي به النفس من عنديتها ابتداء وانما يصدره العقل مدفوعاً اليه بقوة وضوح الموضوع نفسه لان الذي يجعل العقل على اعجاب النسبة بين الطرفين انما هما الطرفان نفسهما. والحال ان التصديق الحاصل عن قوة وضوح النسبة القائمة من جانب الموضوع ليس نتيجة يستلزم العقل باصدارها وانما هو معلول حاصل في العقل عن الموضوع

المطلب الاول

قضية اساسية

(٤٠) ان العقل عندما يبرز تصديقاته القريبة اليقينية فالذي يعنه الى نسبة المحمول الى الموضوع انما هو واقع وضوح المطابقة او التضامن او الالتزام القائم من جانب الشيء بين المحمول وموضوعه لافضل مزاج طبيعي يدفع العقل الى الحكم بتلك النسبة .

ان لنا لاثبات هذه القضية برهاناً واحداً وهو مستمد مما تحققه لنا شهادة الوجدان والضمير من حصول هذا الواقع فيما فانا اذا استثنينا الضمير والوجدان في ما يحدث فينا لذن اصدارنا هذه التصديقات القريبة اليقينية بان نسال مثلاً ما الذي يجعلنا عنوة على ان نقول : الكتل اكبر من كل جزء من اجزائه . اهو استعداد طبيعي حاصل عن مزاج فطرنا ام الكتل والجزء ظاهرين لنا في مجلي ما بينهما من التناسب . فلا شك ان ظهور ما هو الكتل من جهة ما هو بالتالياس الى جزئه انما هو الذي يجعلنا على

الحكم بان الكتل اكبر من جزئه . اذن هو الحق الوجودي نفسه الذي يندفعنا الى التصديق والادعاء

(٤١) ودونك البرهان الاثباتي المستمد من الاطوار التي يتنقل فيها العقل تبعاً في طريق المعرفة كثيراً ما يتفق للعقل اذا وقف تجاه موضوع واحد بعينه ان يسد في اول الامر متغيراً في ذلك الموضوع ويتردد شكاً فيه واقفاً بين طرفين ثم يخطو الى ترجيح يتفاوت تدريجاً الى ان يصل اخيراً الى اليقين التام الجازم .

اذا حضر للعقل طرفا حكم وترك العقل وشأن نفسه فيبقى واقفاً مذبذباً بينهما لا ميل الى واحد منهما لا ينفع عن تلك الحال ما دام لا يرى موجباً مرجحاً للاذعان وهذه حال الشك . وان هو اعلم الفكر فظهر له ذلك الموجب المرجح ولكن على وجه غير حلي فهو في حال الظن المتفاوت الرجحان . واما متى حصص له ذلك الموجب بمجلى وضوحه ويانه فاذاً هو يندفع باذعانه مصداً له تصديقاً باتاً جازماً هو اليقين .

مثلاً لو قدرت انتي اشك في ان الزوايا الثلاث من مثلث الزوايا هي مساوية لزاويتي مستقيمين وسألت نفسي من اين حصل لي هذا الشك ومتى يتزاح عني فالجواب عليه :

« ١ » ان الشك عارض لي من جهة اني لا ارى في موضوع حكلي نسبة الاتحاد بين طرفيه اعني ان الاتحاد بين المحمول وهو زاويتان مستقيمتان وبين الموضوع وهو الزوايا الثلاث من مثلث الزوايا هذا الاتحاد اقول لا ينبغي لعقلي . ولهذا فان عقلي يبقى متردداً حائرأ فانا في

فقول رداً لذلك ان ترتب يقينا على كالات الله هو بالضرورة سقوط في قياس الدور وشاهدنا عليه اننا لا نعرف الله معرفة قريبة ويشهود عياناً وانما نحن نعرف وجود الله وطبيعته معرفة من التأخر اي بالاستدلال من متأخر (اي نعرف الله من آثاره ومعلولاته فليست معرفتنا له معرفة تحليل بل استدلال) والحال ان كل اثبات او برهان انما هو متوقف على مقدمات يقينية .

فاذا لم نزلنا ان اليقين مبناه طبيعة الله وكالاته لزم ان البرهان الذي نتخذه لاثبات وجود الله ووجود جودته وحكمته يكون هو نفسه مبني على وجود الله ووجود جودته وحكمته . وعليه فكان من الضرورة ان تكون نتيجة هذا البرهان مسلماً بها لنتبين عليها مقدمات نفس البرهان^(١)

(١) م : فنية مذهب الشهودية انه لا يحصل لنا اليقين العلمي الا في حال ما ندرك ان ماهيات الاشياء هي على مثال تصورات الموجودات الواجب الوجود . والحال ان وجود الواجب الوجود لا تتوصل الى معرفته الا بطريق الاستدلال . والحال ان الاستدلال البرهاني يجب ان يثبت على مقدمات يقينية . فاذا معرفة وجود الله تفرض سبق مقدمات يقينية . ولكن في مذهب الشهودية ان السبب الوحيد في اثبات ان حقيقة هي يقينية من قبل الضرورة والاستمرار وعلى وجه التأيد انما هو كونها عبارة عما في تصورات الله من السبب القائمة . فاذا السبب الوحيد في احياج مقدمات البرهان على وجود الله احياجاً يقينياً انما هو يقيناً ان هذه الحقائق تعبر عن النسب الضرورية القائمة بين تصورات الله . فينتج اذا ان يقينية برهان وجود الله تنبني على مقدمات تستدعي نفسها يقينياً من نتيجة البرهان وهذا سقوط في خطأ الدور . ولا عناصر لم من هذه الزمرة الا بان يثبتوا ان العقل يشاهد عياناً وباشرة ذات الله وضرورية وجود الموجود الالهي . وهذا هو مذهب الشهودية الذي يستمرى تحتلته في علم النفس ان شاء الله (عن الملول)

الا يرى ان هذا من قبيل المصادرة على المطلوب

المطلب الاول

نتيجة جملة البحث المتقدم

(٣٧) على تقدير انه يوجد معارف متسمة بسمية الحق وان لدى العقل آلة يميز بها الحق من الباطل اعني انه يوجد مصداق للحق فمن الضرورة ان يكون هذا المصداق قريباً وباطناً وموضوعياً .

اما كونه باطناً فلا نه لو كان خارجاً لا يصح كونه المصداق الاخير لان العقل لا يرضى بشهادة شاهد ولا يوقن صدقها ايقاناً جازماً قطعاً ما لم يدر في نفسه موجباً كافياً لتلك الاذعان على ان كل خبر او شهادة قابل للصدق والكذب واما كونه من جانب الموضوع فلان الموجب الاخير للتصديق والاذعان لا يكون استناداً نفسانياً في العقل المفكر . لان الانسان لما كان على اعتقاد من انه يلي قوة التفكير في افعاله النفسانية وعرضها على حكم التحقيق كان لا يتخذ مفرقاً الى الاذعان قبل تركيته بنافذ التروي والبصر .

٣٨ اما كونه المصداق قريباً فلان اذعان العقل وان كان يثبتني على اسباب كثيرة مترتب بعضها على بعض ولكن لا بد من ان يكون لهذه الاسباب سبب اخير هو اسبباً جميعاً يقف عنده الاذعان منتحباً اليه بلا استزادة دليل والاوجب التسلسل . وعليه فان كان لا بد من ان يكون مصداق متصفاً بهذه الصفات فما عساه يكون . فالجواب عليه في الفصل الآتي .

حال الشك

٢٠ اما اذا ظهر لي الاتحاد بين طرفي الحكم من نفسه او بواسطة حيلة اتخذها العقل فان الشك يزيج عني الحال فأوجب من فوري اني اعرف حقيقة القضية وهي ان التوابع الثلاث من مثل التوابع ثلاثية زاويتين مستقيمتين . واثبتت بهذه الحقيقة لانني موقن صدقها فيحصل من ذلك ان الشرط الضروري والكافي لازاحة الشك وتغصيل اليقين انما حوروية الاتحاد القائم بين موضوع ومحمول قضيتي من جانب الشيء . واعني به الحق الوجودي او حقيقة الشيء في نفسه . والحال ان هذا الذي قلناه من تعاقب تنقل العقل من الشك الى اليقين بالقياس الى قضية واحدة على ما يشهد لنا به الضمير يستحيل شرعه على تقدير صدق مذهب كنت القائل بان هذا التأنيث عندي نفساني صرفاً .

نعم قد يفهم تنقل العقل على التعاقب من الشك الى اليقين اذا قدرنا ان العقل اذا وقف بازاء بعض قضايا فيؤلف فيها ابتداءً وبقضاء محذوم على ما يزعمه كنت وانه اذا وقف بازاء غيرها من القضايا فيقف متردداً شاكاً فيها اذ يتحقق حينئذ التنقل المتعاقبي . ولكن كلامنا في التنقل المتعاقبي الخاضع للعقل تجاه قضية واحدة بعينها فكيف يتم له هذا التنقل وكيف يمكن شرح ان العقل تجاه موضوع واحد ومحمول واحد في قضية واحدة يكون تارة في الشك وتارة في اليقين اذا كان الباعث له الى التأنيث قضاء محتوماً لا يمكنه دفعه . فذلك حال مستحيلة ومستحيل

شرحها عقلاً .

والحال ان شرح تعاقب احوال العقل وتراوحها بين شك ويقين هو سهل وميسور على طريقة منهننا بل يقول ان شرح تعاقب تلك الاحوال العقلية له في منهننا وجه سداه وصوابه لان الإذعان اذا كان ما يجعل اليه ليس هو واقعاً من عند النفس ومن مزاج فطري عليه القائل المفكر بل هو واقع حاصل من جانب الموضوع من الاتحاد القائم بين محمول القضية وموضوعها فذلك الإذعان يكون بحسب ظهور ذلك الاتحاد وعلى نسجه وشأنه شأن نسبة المعلول الى علته . وما دام الاتحاد غير ظاهر للعقل فلا يحصل في العقل اذعان له وعلى قدم ما يتفاوت ذلك الاتحاد تدريجاً في ظهوره للعقل يتفاوت قبول العقل له بحسبه تدريجاً حتى اذا تحيل على ذلك الاتحاد بل وضوحه فأخذ اليقين من العقل ويستولي عليه ويرمز فيه . فينتج من ثم ان السبب الضروري والكافي لليقين انما هو الوضوح الحاصل من جانب الموضوع وهذا الوضوح هو نفسه مصداق الحق الذي كنا نلحس في مطالبنا المتقدمة .

المطلب الثاني

نتيجة ما تقدم وهي ان العقل فيه استمداد لمعرفة الحق ولديه

موجب وضابط لليقين

(٤٢) قد قررنا فيما تقدم ان العقل اذا فكر في معرفته فيؤدي به فعل تفكره هذا الى اصدار تصديقاته منصرفاً اليها بدافع وضوح الحق

الموضوعي أو حقيقة الشيء . والحال ان التصديق الذي « وفعل ليس شيئاً
اخر الا المبدأ الفاعل للتصديق . فاذاً المبدأ المتعلل فينا يمكنه ان يتحقق
موضوعية بعض تصديقاته اعني انه يعلم ان في وسعه معرفة الحق وان في
وسعه ان لا يذعن الاً بداعي موجب من جانب الموضوع وان هذا
الموجب من جانب الشيء هو في تحليله الاخير وضوح تعلق المحمول
بالموضوع وضوحاً من جانب الشيء .

وعليه فلا يكون استبعاد العقل لمعرفة الحق مبدأ مقراً يجب التسليم
به ابتداء كما يقول بعض الادر بين وانما هو نتيجة برهان استقرائي مبني
على الملاحظات والمشاهدات

❦ الفصل الثالث ❦

في قوة دلالة تصديقاتنا النظرية

البحث الاول

في الصفات الخاصة بالحقائق الدعوية النظرية

(٤٣) اذا اوجبت حقيقة من الحقائق النظرية بان قلت مثلاً ان
كيتين اذا ساوتا كمية ثالثة بينهما فتستويان معاً فتعني هذا من التصديقات
التي لا تنطبق لها بالاختبار والامتحان لان ايجاب النسبة بين المحمول
والموضوع في مثل هذه التصديقات يتم بلا حاجة الى رؤية تحقق
تلك النسبة في الوجود الحادث الخارج اذ يكفي ان تأمل طرفي القضية

واحملهما حتى تشرق النسبة بينهما على العقل وتشرق ادعائه ولما كانت
هذه الاطراف من المعاني المجردة كان لزومها في العقل ضرورياً ومعتقاً
عن كل شرط وعن كل قيد زمان ومكان

وكان المدرسون يطلقون على مثل هذه التصديقات اسم التصديقات
بمادة ضرورية (عد ٧٠ من المنطق) وقد غلبت اليوم تسميتها بالتصديقات
التعليية

ويقابل التصديق التحليلي او التصديق بمادة ضرورية التصديق
التأيني او التجريبي وهو الذي يعرف عند المدرسين بالتصديق بمادة
عارضة كما لو قلت مثلاً كل خدود (مرض الحراج) اصله من المكروب
فان كل تصديق تجريبي او استقرائي انما مبناه على التجربة والامتحان
لان تحليل الاطراف في مثل هذه التصديقات ان يكون سبيلاً لظهار
النسبة بينها وانما لا بد لرؤية تلك النسبة من تحقق وجودها في الواقع
الخارج المعين . وبناء عليه يكون مثل هذه التصديقات متوقفاً حصوله
على واقع خارج حادث مربوط بقيود الزمان والمكان والمادة . ولهذا يسمى
هذا التصديق تصديقاً تحليلياً او شرطياً وبمادة عارضة حادثة

ثم ان التصديق التجريبي التحليلي لا يتخلو ايجاب النسبة فيه من زيادة
شيء اجبي عن مضمون اطرافه مستمد من الاختبار والتجربة . ولهذا
يصفونه بأنه تصديق تأيني

البحث الثاني

في ان الحقائق النظرية في مكانة من الالهية والخطارة

(٤٤) ان اليقين بحقيقة تصديقنا النظرية يحمل في معرض العلم اجل محل من الالهية والنفع اذ ليست العلوم العقلية وحدها داخلية بمجملتها وبطريق الاستقلال في دائرة هذه المعارف بل ايضاً اليقين بحقيقة العلوم التجريبية نفسها لا يشرّد عن هذه الدائرة لان مرجع تحليله الاخير ان يكون (اي ذلك اليقين) مبنياً على حقائق عقلية نظرية لو لا أقل من ان تكون يقينية الحقائق التجريبية مقيدة الثبوت بشرط وضوح مبدأ التناقض هذا فضلاً عن ان المعرفة التجريبية لا توصف بالعلم الا متى امكنا ان نستدل من الوقائع والملاحظات الحادثة على مبادئ وشرائع نظرية مثالية اي مقيساً عليها

لا نكر ان كتب يسلم بان العقل حاصل على تصديقات تحليلية ولكنه يخزع عن هذه التصديقات كل فضيلة عليّة اذ يجعلها خلفاً من القول وضرباً من التطويل المحض الذي لا فائدة فيه فيعد اذا بنا ان نبين ان مثل هذه التصديقات التحليلية (بمادة ضرورية) لما فضيلتها العلية خلفاً لما يزعم كتب وان ثبت تحقق وجودها في العقل خلفاً لما زعم اهل الظهورية فنقول:

البحث الثالث

في تحطّط مذهب الظهورية^(١)

الطلب الاول

صورة المسألة^(٢)

مذهب الظهورية

(٤٥) « ١ » ان منصل المسألة هو هذا: المبادئ التي تبني عليها العلوم هل هي كلية حقيقة كما هو مذهبنا ومذهب كتب نفسه ام ليست هي بكلية شاملة بمعنى الكلية الحقيقي . فالصحاب الظهورية يجيبون على هذه المسألة بقولهم: ان جميع القضايا التي يأنف منها العلم لا يمكننا ايجابها بمجازم اليقين الا في ضمن دائرة الحدود التي ثبتت يقينيتها فيها بشاهد الاخبار ومحك التجربة . واما نحن فنحن انه يوجد قضايا شأنها ان تكون مرجحة بمجازم اليقين ايجاباً مطلقاً وبالغنى الكلي لا ايجاباً مقصور الصدق على حوادث الاخبار التي ثبتت فيه فقط

واعلم ان كلامنا هاهنا على القضايا النظرية لا القضايا الاخبارية اذ سوف نسب الكلام في القسم الثاني على هذه القضايا الاخيرة الحاصلة بطريق الاستقراء

(١) م: قد اشيعا الكلام في هذا الصدق في القسمة التي علقناها على المطلق
فلتراجع

(٢) م: نقلاً عن المطول مع بعض اختصار وتصرف

ومرادنا بكلية القضايا النظرية ان المحمول فيها مقول على كل فرد فرد من الافراد التي تطوي تحت امتداد الموضوع قولاً مطلقاً عن كل قيد زمان ومكان

قد اثبتنا في ما تقدم ان مثل هذه القضايا لها موضوع - والان نبين ان دلالتها على موضوعها دلالة عامة وكلية - اعني ان موضوعها المدلول عليه بها هو عام كلي

٢٠ يقول اصحاب الظهورية ان معرفتنا مقصورة على الامتحان بالحس لا تغطي حدوده وان التصورات المجردة معدومة لا وجود لها في الذهن وان ما نسميه تصوراً مجرداً انما هو صورة جمعية ليس الا - فلا يبقى محل للتصديقات المعروفة بالتصديقات الذهنية النظرية لان كل تصديقاتنا معينة لا مجردة ومسألة اليقين فيها هي مسألة واقع حادث اعني مسألة امتحان يتم بالحس الخارج او الباطن

وقد استخلص ستوارمل هذا المذهب بلوجز عبارة قال ليس لعقل الانسان الا نوع واحد من التصور هو نوع التصور التبوتي اي الوضعي ونوع التصور التبوتي يقابله نوع التصور النظري لان الاول مقصور على الامتحانات الحسية الخصوصية التي يترافق منزلة الموجب الوحيد بل الضابط الوحيد اليقين - واما النوع الثاني من التصور اي النظري فانه يتكلف الارتفاع الى معلومة مجردة والنكلي لتأدية الى وضع مبادئ واستخلاص نتائج منها يتجاوز اطلاقها حدود الاختبار والتجربة -

فالقضايا لتألفها من اطراف مدلولها جمعي لا تكون (اي القضايا) الا

عبارة عن ارتباطات وقائم عينية حادثة واما البرهان باعتبار اصطلاحه والرائج في الاستعمال فهو يتناول القياس والاستدلال -

والحال ان القياس من جهة ما هو كذا فهو عقيم لا ينجي منه بطائل لان كل قوته قائمة بكبراه وليس كبراه نفسها الاثرة استقراء سابق - فان الاستقراء يميز لنا كبرى القياس ولكن هذه الكبرى ليست الا حاصل الحوادث التي تأدينا اليها بالاستقراء والتصفح فاستخلصنا مجموعها في عبارة موجزة تسهلاً للفظ لتكون النافذة قيمة عليها وراعية لها بلا عناء ولا مشقة - فلا يكون الاستقراء في آخر امره الا ضم حوادث متباعدة منضجة -

قد سبق ارسطو وعرف العلم بانه معرفة الاشياء باسبابها وعللها - والحال اننا لا ندرك عللي الاجسام المادية والصورية والعلل الغائية ان هي الا اوهام وتخمينات حدسية واما العلل الفاعلة فليست سوى سوابق ومتقدمات غير متغيرة فيفتح اذ ان العلم كله مرجعه الى تقرير الوصل الرابطة للحوادث الواقعة بعضها مع بعض ربطاً غير قابل للتغيير - هذا قول الظهوريين

المطلب الثاني

ما هي براهين الظهوريين



(٤٦) ان اخص براهين الظهورية اثنان فالاول لان يسمى ايجاباً

بمحا حق منه بان يسمى برهاناً - وهوان المحسوس وحده شأنه ان يعرف

لأنه وحده موضوع المعرفة وإن ما أوتناه من الوسائط لتحصيل المعرفة لا يسوغ لنا الخروج عن حدود المحسوس وعليه فما كانت متجاوزاً لدائرة المحسوس فهو بالتقياس اليان في حكم اللامعروف أعني ان اللامعوس واللامعروف لفظان مترادفان مترادفان ١٠٠- فمن مهمهم يتبحرون بهذا الكلام خيل له انهم يأتون قولاً حجةً هو بمثابة المسلمات الاولى وثانيها ما كفى بفحص معارفنا جميعاً دليلاً يثبت على ان تلك المعارف في تحليلها الاخير مرجع جميعها الى احتمالات خصوصية ومشاهدات معينة وتصديقات تجريبية .

المطلب الثالث

في تخطيط البراهين المقدمة

(٤٧) « ١ » اما برهانهم الاول فهو ايجاب بلا موجب . يقولون ان حدود المحسوس هي حدود شأو المعرفة لا ينتهي مداها الى ما وراءه وانه مقضي على الانسان من طبعه ان يحيل جميع ما لا تتأوله ادوات التجربة ١٠٠ هـ

(١) لا نكر ان المواد الاولى لمعارفنا مستفادة لنا من الاختبار الباطن او الخارج . فهل تنحصر المعرفة في تلك المواد او الانفعالات المحسوسة المتعينة المرتبطة بقيد الحدوث والزمان والمكان ولماذا يطلقون عليها اسم المعرفة بدلاً من اسم الانفعالات وبخصوصها بالعقل لا بالذاكرة والواهمة التي لا يتميز بها الانسان عن البهيمة . ومن اين يسوغ لهم حينئذ ان يجعلوا

علومهم الوضعية على ابواب مختلفة والمشاهدات المحسوسة على رتب متفاوتة يقولون هنا خاص بالرياضيات وذلك بعلم الكيمياء وذلك بعلم الطبيعيات وهلم جرا الى ما بين ان تلك العلوم لكل منها ضابط عام خاص به يتدبرون بموجبه في ترتيب مواد تلك العلوم كل في مقامه ورتبه

(٢) كيف يثبتون ان تلك المواد الاولى المستفادة من الاختبار اذا دخلت في معمل العقل فهو لا يخلها ولا يفعل فيها خالفاً عنها فيود الخصوص والتعيين والزمان والمكان . وما المانع من ان نأخذ ارسطو وجميع فلاسفة العصر المتوسط ونقول معهم ان المواد المحسوسة الاولى لمعارفنا اذا دخلت معقناً التكر ينزع عنها صفاتها المخصصة الشخصية . فانا كل مرة نسأل عن شيء ما هو فانا نريد تعريفه بعبارة مجردة فالحد الذي نحدد به الشيء والحمول الذي نعمله على الشيء كل ذلك حاضر في العقل في حالة مجردة كما لو قلت الانسان حيوان ناطق او هذا انسان .

والذي يحيل الموجودات تطوي تحت طوائف ودرجات ويسوغ لنا ان نتجت من الحوادث والمشاهدات شرائع ومن الطبيعة علوماً عمومية فانا هو الموجود المجرد الذي بعد ان نخله العقل ونزع عنه ما يخصه في الطبيعة وفي مشاعرنا صار صالحاً لان يحتمل على ما لا يمحى من المواضيع التي تضم او يمكنها ان تضم تحت لباس خصوصيتها . وتخصها هذه الطبيعة الواحدة التي انتزعها العقل بفعل التجريد ثم لو ان المحسوس وحده هو موضوع المعرفة بالاستقلال لكن ان قولنا الموجود وقولنا الموجود الجسي قولان مترادفان . والحال ان التواطؤ بين القولين اقل ما يقال فيه انه

ليس بواضح فان امتداد الموجود الذهني وامتداد الجسم لا يتويان بل الصحيح البين هو العكس لان لفظ الجسمي يزيد على الموجود معنى خصوصاً لم يكن في الموجود من حيث هو موجود والا كان قولنا موجود جسمي تطويل بلا فائدة فاذاً يوجد في لفظ الموجود معنى متعلل لاحق بدخيلة الموجود مستقل عن المعنى المتعلل في قولك الموجود الجسمي فيخرج اذاً نتجاً واضحاً ان نفي الامكان الباطن عن الموجودات الاجسامية نفياً مبنياً على تحليل تصوراتنا الثابتة هو نفي عن غير ينة ولا دليل فلا يصدق ايجاب هذا النفي ابتداءً . نعم لا يصح ايضاً ايجاب هذا الامكان ايجاباً اولياً بان يقال قولاً ابتدائياً ومن متقدم ان موجودات لا جسمية هي ممكنة بالامكان الباطن لان كل ما في تصوراتنا من المضمون الوضعي الثبوتي انما هو مستفاد من الحس والاختبار والاختبار لا يتناول الا ما هو جسمي . وعليه فلا نرى الامكان الثبوتي في الاشياء اللامادية ومن ثم لا نعرف معنى ذلك الامكان المتعلل تعقلاً ثبوتياً

والحال ان نقطة الجدل في امكان علم الكلي اولا امكانه قائمة بهذا التمييز . وبناء عليه لا يحق لصاحب الظهورية انكار هذا الامكان ابتداءً كما لا يحق لنا ايجابه ابتداءً اولياً . فلا يطبق مفصل المسئلة المختلف فيها بالانكار او بالايجاب بل بسيف الحجة . ونحن ندعي اقامة الحجة على امكان علم الكلي متصرفين اليها من المشاهدات الواقعية المحسوسة ونبيّن ان نفس مجال يد الامتحان يؤدي بالضرورة الى التناقض ان كان لاوجود للامادي . فانكار الظهور بين علمنا فلما هذا ضرب من الحيف والظلم .

لان كل من تصدّى للادلاء بجبته على وجود اللامادي للتأدية الى اثبات امكانه فكلامه احق ان يسمع ولصرف الانتباه عنه ضرب من التحكم والاستبعاد بالرأي

(٤٨) ٢٥ يقولون ان معلوماتنا النظرية المتعقبة هي عبارة عن صور جامدة محسوسة اي استحضارات جمعية . فنقول ان هذا القول لا ينهض فهو ساقط

وشاهدنا عليه ان الضمير ينشأ ان فينا بعض معارف لا يتعد موضوعها مع موضوع المشاعر والخيال او الواحدة . فلو قلنا الانسان مثلاً (م: بالجنس) نرى ان معناه لا يتعد بالتواطؤ والمطابقة مع معرفتنا المحسوسة او الخيالية لهذا او ذاك من الرجال كبطرس او بولس . هذا الرجل الذي اراه بعيني او استجبه في خيالي هو بطرس او بولس فهذا لا يتعد بالتواطؤ مع غيره بل هو بطرس او بولس . واما اذا قلت الرجل فتقولي لا يصدق بالافضلية على واحد دون آخر ونمسا هو صادق على السماء على بطرس وعلى بولس وعلى الانسان اياً كان الآن او في الالاس او فداً والى الابد . فيتصل من ذلك ان المعلومة النظرية المتعقبة لما من جانب الموضوع خواص تخالف خواص التخيل او الصورة المتشعبة . فضل اذاً من خلط المعلومة الاولى بالثانية

ثم ان التشبيح المحسوس الجمعي الذي يسمونه الاستحضار الجمعي انما هو عبارة عن انضمام صور عديدة او اشباح مواضع متشابهة غير متمايزة ولكنها متمايزة ومختلفة ومثل هذه الصور لا تنفك مرتبطة بخواص مستحضرة

معينة والا كانت مجردة. والحال ان كانت لا تزال مرتبطة بخواصها الشخصية المعينة فستحيل ان تعمل على عدة لا تخص من المواضيع حملاً توزيعياً فيما ان التصور المجرد يصح حملة على مواضيع كثيرة لا تخص عدداً وذلك على وجه التوزيع

البعث الرابع

منهـب كنت في القضايا التحليلية والتأليفية من المتقدم

(٤٩) نعلم كنت بان لدينا تصديقات نظرية ذهنية واننا نؤلف قضايا ضرورية وكلية من دون افتقار الى ان نسندها الى الاختبار المحسوس ونسمي مثل هذه القضايا قضايا من المتقدم اذا اعتبرنا ظاهر كلام كنت قترام يعلم بموضوعية هذه القضايا بدليل ان القضية الضرورية والكلية على ما اصطلاح على تسميتها وتريفها هي « موضوعية ». ولكننا نرى في تحقيق الامر انه ينبغي عن مثل هذه القضايا الموضوعية بالمعنى المصطلح عليه عموماً واريد بهذا المعنى المصطلح عليه عند الجمهور مكتبة العقل من ان يرى ان تأليف تلك القضايا انما هو مبني على الحقيقة الخارجية

وعند كنت ان من مثل هذه القضايا ما اذا حلت موضوعها ظهر لك محمولها من فور. فيكون المحمول محمولاً في ضمن الموضوع الذاتي ومثل هذه القضايا يسمى القضايا التحليلية. ثم يقول والحال ان مثل هذه التصديقات لمواحق ان يدعى شارحاً تفسيرياً لانه لا يفيدنا شيئاً جديداً

بل الاولى تلك التصديقات ان تزل منزلة تطورات لا فائدة فيها ليس فيها شيء من فضيلة العلم ولا العلم بأبه لها وينبغي بها. ولكنه يوجد قضايا أخرى من نظرية ذهنية لا يكفي مجرد تحليل موضوعها لظهور محمولها وانما المحمول فيها يزيد شيئاً على تضمن الموضوع الثاني. فان هذه التصديقات يتم للعقل تأليفها بتركيب موضوعها مع تصور آخر مستمد من الخارج عن الموضوع

وانما هذه التصديقات هي التي تفيدنا معرفة جديدة وتوسع نطاق العلم وكنت يسمي هذه التصديقات تأليفية من مقدم. اما تأليفية فلا تها نتم تأليف عقلي. واما من مقدم فلا تها لم تترتب على الاخبار. الا ان هذه التصديقات التأليفية من المتقدم التي يقول فيها كنت انها المبادئ العلية الوحيدة الحقيقية ليست مستوذة الى الحقيقة ولا وجه لها في واقع الحال كما يظهر عند أدنى تأمل. وذلك ان التأليف في هذه التصديقات لا يمكن من الجهة الاولى مترتباً على الاختيار ولا صدقه تحليل الاطراف من الجهة الاخرى. كان بالضرورة عندي اي نفسانيا محضاً لانه لم يكن ناشئاً الا عن فعل شرائع العقل بقضاء محتم

ثم ان كنت يطوي تحت شمول منهجه هذا جميع العلوم وزاد يذل جهده مستطاعه في اثبات ان المبادئ الاصلية في علم الحساب والمساحة والطبيعات وخصوصاً في علم الكلي انما هي تصديقات تأليفية من المتقدم وعليه فتكون تلك المبادئ عارية من القوة الموضوعية اي التي هي من جانب الموضوع

المطلب الاول

في رد هذا المذهب

(٥٠) مختصر مذهب كنت هاتان التفتيتان وهما:

الاولى ان تصديقاتنا التحليلية محضة للشرح

الثانية ان المبادئ الاصلية للمعوم هي تصديقات تأليفية من المتقدم ١٠
واما نحن فنقول:

«١» ليس بصحيح ان كل التصديقات التحليلية هي نص في الشرح
وان كان بعضها لا يفيدنا معنى جديداً . فنضرب لك مثلاً هذه القضية:
الانسان حيوان ناطق . فان أريد بلفظ الانسان الماهية النوعية الصادقة
على كل فرد فرد من الافراد التي يقال فيها انها انسان فلا يكون ريب ان
قولك الانسان حيوان ناطق تطويل بلا فائدة

ولكن المعنى الوضعي القريب لفظ الانسان ليس ما ذكر لان القاطن
اللغة اوضاع بدئية اول ما توضع للدلالة عليه الخواص المحسوسة
الحاصلة في الموجودات لا الماهيات النوعية لتلك الموجودات . فلفظ
الانسان مثلاً اول معنى يتبادر الى الذهن منه هو شيء ذو قامة منتصب
يمكنه ان ينطق . ومن ثم فيكون معنى القضية هنا الشيء المنتصب
القامة والتقدير على النطق هو حيوان ذو نطق وعقل . وحيث ان كانت
قضيئنا هذه الانسان حيوان ناطق وان كان اصطلاح التكلم يتقاضي

نسبة ضرورية بين موضوعها انسان ومحمولها حيوان ناطق فليس يبقى فيها
تطويل بلا فائدة كما اتضح لك

«٢» بقي ان تبين لك خلافاً لزعم كنت ان مبادئ العلوم ليست
من المتقدم من كل الوجوه ولا هي تأليفية فنقول:

(١) ان التجربة وان كانت لا تؤدي بنا الى ادراك النسب
الضرورية والكلية فانها لا اقل من ان تقضي بنا الى استحضار مادة طبيعة
محقق وجودها

والحال ان العقل يقبل تجريده يستخلص من تلك الطبيعة مادة
لنسب الضرورية والكلية فان التجربة تجهز مواد النسب والعقل ينتزع
منها تلك النسب . مثلاً: يوصلنا الاخبار الى خطوط مستقيمة وخطوط
محدبة مقعرة وخطوط متكسرة . فالعقل اذا وقف يتأمل طبيعة كل واحد
من تلك الخطوط فيرى ويحكم بان اقصر طريق بين نقطتين هو الخط
المستقيم

فنتج من ذلك انه ليس على شيء من الصواب ان تعزى مبادئنا الى
مصدرو سابق للتجربة والاخبار . ولا ان يوضع (اي يوجب) صدقها
ابتداء او انما يأتى من المتقدم

(٢) ان للمبادئ الضرورية والكلية التي تتبني عليها العلوم ليست
تأليفية وانما هي تحليلية

ينبغي ان تثبه في اول الامر ان تعريف كنت للتصديق التحليلي
تعريف قاصر فهو اضعف من المرف لان التصديق لا يقصد منه ايقافنا

على الاطراف بل ايقافنا على ما بين تلك الاطراف من النسبة . ومن ثم
فليس تحليل طرفي القضية التحليلية يقصد به دائماً إظهار ان طرفاً من
الطرفين يتضمن الآخر بل اذا دل ذلك التحليل على ان التأمل المهي اي
الحاصل معاً في ذينك الطرفين يستدعي ضرورة النسبة المحكوم بها فنلك
حسب

ونقول بعبارة اخرى ان القضية التحليلية هي القضية بمادة ضرورية
(راجعها في المنطق) فان كان الموضوع في بعض القضايا لا يتضمن المحمول
فليس ذلك مسوغاً لاستنتاج ان تلك القضية ليست من القضايا التحليلية
وانتاذ كرك مثلاً على ذلك مبدأ العلية لانه اهم المبادئ

قد ألفت القوم ان يعبروا عن هذا المبدأ بقولهم : ليس معلول من
دون علة . فترى ان هذا التعبير من قبيل التطويل الفارغ وذلك لان
قولك معلول معناه ما هو صادر عن علة فتكون عبارة المبدأ في حد قولك
ما هو صادر عن علة له علة اي صادر عن علة

اما كنت قد عبر عن هذا المبدأ بقوله : كل ما يخرج الى الوجود
يقتضي علة . فنقول : ان عبارة كنت صحيحة صادقة ولكنها قاصرة
الشمول . اذ انه وان كنا لا ننكر ان ابتداء الوجود في الزمان دليل على
الحدوث فليس من الواضح ابتداء اي وضوحاً من المتقدم ان كل موجود
حادث قد ابتداء وجوده في الزمان . وعليه فاننا نسلط من المبدأ معنى
الزمان ونحفظ معنى الحدوث ونعبر عن مبدأ العلية بقولنا : ان كل موجود
ليس ماهيته بنفس وجوده يتقاضى بالضرورة عند وجوده علة تعطيه

الوجود . او نقول بأخصر عبارة : وجود موجود حادث يقتضي علة
فالمبدأ العلي اذا عبر عنه بهذه العبارة فهو مبدأ تحليلي وهو كذلك
لان المحمول متضمن بالصورة في الموضوع بل لانه كفي بتقابلة المحمول
بالموضوع اظهاراً للعلاقة الضرورية التي تربطها . ثم لانه لا يمكن انكاره
من دون تناقض . اعني ان انكاره مكابرة وتناقض . واليك دليل
ذلك .

لو فرضنا موجوداً حادثاً اعبر عنه بحرف ج واقدر في الواقع وجوده
محققاً فالموجود ج يمكن اعتباره من جهة ما هو ماهية ليست بوجوده من
ذاتها ثم من جهة ما هو موجود بواقع الامر فاقول اما ان هذه الماهية ج
هي باعتبارها المذكورين واحدة بالوحدة الصورية . والتناقض في هذا
القول جلي واضح :

واما ان ماهية ج ليست في كلا اعتبارها واحدة بالوحدة الصورية .
والقول به يرادف قولنا بان ج في الاعتبار الاول انما هو الماهية (ماهية
معزاة) واما في الاعتبار الثاني فانه الماهية الخاضعة لاثرفعل خارج . اعني
انها واقعة تحت فعل العلة اي انها معلولة

وخلاصة ما قلناه الى هاهنا ان علنا مبني على مباديء ضرورية
وكلية نحن منها على يقين روي شديد لانها تحليلية ومصدق عليها من
جانب الموضوع

❖ الفصل الرابع ❖

في حقيقة تصوراتنا الموضوعية^(١)

البحث الأول

صورة المسئلة

(٥١) قد ينأ في الفصل المتقدم أننا اذا اوجبتا تصديقاً من التصديقات النظرية الذهنية فانما نحن نوجبه بقوة وضوح النسبة من جانب الموضوع . ولكن هذا الوضوح ليس متوقفاً على حقيقة المواضيع التي نوجب النسبة بينها بل هو بمنزل عن تلك الحقيقة (الوجودية) . بقي الآن ان ترى الاطراف التي تضم بعضها الى بعض في التصديقات ما هي قوة دلالتها واية طبيعة طبيعتها هل هي صور وهمية محضة او موجودات ذهنية بحتة اختلقها العقل من عند نفسه وليس لها من الطبيعة الا ان تكون قابلة لان تستغنى عن الذهن ام هل هي تصورات لها هوية وحقيقة لا نلتصق بصنع عقل المستغنى لها اعني هل هي تدل على اشياء موجودة في الخارج او يمكن وجودها في ذاتها على القليل^(٢) وتحريراً للمسئلة على

(١) م : معنى عبارة العنوان ان تصوراتنا لها موضوع حقيقي Réel والمراد بلفظ الحقيقي (نسبة الى الحقيقة) ما كان له حقيقة وحد خاص به موجوداً كان او يمكن الوجود . ولفظ الحقيقي يقابله الاختياري والوهمي Fictif الجلي . ا .

(٢) م : قد علمت ان التصديق قبل ينسب به العقل محمولاً الى موضوع ايماً او سلباً . والتكلام الذي قاله الماتن في الفصول المتقدمة يتجسر الانصباب على

اضبط وجهه نقول اننا لا نتصدى هاهنا لاثبات موضوعية معارفنا اعني ان معارفنا تدور على موضوع لان المعرفة بلا موضوع كلمة بلا معنى ودلالة بلا منلول . وانما مدار المسئلة هنا على هذا الموضوع هل هو حقيقي او خيالي وهمي . وايضاً لا ننكح هنا على المعرفة بمعناها المجازي اعني بها الحاصلة بواسطة والتي ندرك بها الحقائق التي تفوق المحسوس ولا معرفتنا للحقائق المحسوسة بجاهيتها التوجية على ان مثل هذه المعرفة هي ثمرة جهد جيد وفكر روي يزاوله العقل في تحصيلها . وانما المسئلة جارية هنا على التصورات الجنسية كالموجود والجوهر والموضوع واللغة وما شا كل مما يكون موضوع تصوراتنا الاولى التي هي غاية في البساطة فاذا علمت تحرير المسئلة على هذا الوجه فنقول^(٣)

التصديق من حيث هو فعل عقلي اعني انه بحث هناك عن ركني التصديق العصري فيشأن ان التصديق من حيث هو فعل عقلي ليس تملأ جزاءاً فطرياً اي بلا وجه ولا مستند وانما هو فعل رشيد سديد مبني على وضوح النسبة من جانب الموضوع . ففي عليه ان بحث عن مادة التصديق اي طريقه الذين يوجب العقل النسبة بينهما او يلبيها هل ما هو منهما المحمول له في الخارج حقيقة موضوعية اسبه موضوع حقيقي او موضوع متعلق بجاهية خاصة به متخفة الوجود او ممكنة الوجود . وقد عقد الماتن لهذا البحث هذا الفصل الرابع وما يليه فتأمل . ا .

(١) م : اشار المؤلف هاهنا الى ما مر بك في المنطق في البحث عن التصور والتصديقات والمنولات الاولى والثواني . واننا نوجزه لك ها تذكراً وتنمية للفائدة فنقول :

١ التصور فعل يستغنى به العقل صورة الموضوع اسبه ماهيته استحضاراً بسيطاً اي من غير ايجاب او سلب . فيتجسس ان موضوع التصور ليس الصورة المستحضرة بل الموضوع المصورة صورته في العقل . فلان التصور موضوع الصورة المستحضرة

المطلب الاول في خيلولة كنت^(١)

(٥٢) ان جواب كنت على المطلب الاول من مطالب اليقين

او استحضار الصورة لاصح موضوع التصور جعلنا عندنا اي من عند النفس لاطبيعة له الاكرهه يمكن استحضاره وكان ايضا موضوع معارفا تلك الصور المستحضرة من غير نظر الى ذلك الموضوع الجلي العندي هل هو شيء سيقى او يمكن تحقيقه او هو على الاقل يمكن في نفسه في خارج التعم

٢ ان الصورة المستحضرة في التعم ليست هي الموضوع الخارج حاضرا في التعم بل مانعته مجردة عن واقعته المخصصة المخصصة . فينتج من ثم ان هذه الصورة الحاصلة في التعم هي منفردة في محل العقل اتزعمها عن الموضوع الشخص بقوة التجريد كما لو ادرك العقل في بطرس انه حيوان ناطق . ولما كانت الماهية المدركة حاملة لان يقال على كثيرين اطلقوا على هذا التصور المجرد اسم الكلي المادي

٣ يستتب هذا التجريد في العقل فعل فكرة وروية وتحليل يدرك به العقل ان هذه الماهية ليست فقط متخازة عن غيرها كالطوبانية مثلا بل انها تصلح لان يقال قولاً صورياً على كثيرين متعقبي الوجود او محكي الوجود . وهذا الفعل يسمى فعل التعميم ويصير به التصور كلياً بالمعنى الصوري فيه

٤ ثم الكلي هذا اذا اعتبر بمادته اي من جهة ما هو منتزع من الموجودات الحقيقية يقال له ايضا كلي سيقى كما نقول مثلاً الانسانية الاستعدادة الجواهر العرض الخ . وفي المقولات العشر

واما اذا احبر هذا الكلي بالمعنى الصوري اي من جهة ما هو مشترك بين كثيرين مقول عليه بالتواطؤ بان يكون جنساً او نوعاً او فصلاً الخ . فيسمى حينئذ الموجود التعمي . ويترفع الى الاجناس النحمة العالية كما رايت في المطلق . اهـ

(١) م : منين لك في الحاشية الاية ما المراد باخيلولة هنا ويبر عنها عندم بلقط Phenoménisme من Phenomène لفظة يونانية مانعها الوضي حادث

كما رايت ينصرف في هذه الكلمة وفي الادوية الصندية (م : قد مر بك الكلام فيها) . واما جوابه على المطلب الثاني الذي نبعث عنه هاهنا فيمكن ان نختصره بهذه العبارة وهي : الخيلولة . واليك بيان ذلك فتنبه لانه عويص وفيه غموض .

العندية قوامها بهذا وهو اذا ضمنا الحمول الى الموضوع في تصديقاتنا فانما الذي يجعلنا على اقامة هذا الرابط بينهما هو دافع شرعية خلقية نفسانية تفتى عليها الطبيعة وفقاً لمقررة من مقولات العقل . واما الخيلولة فهي المذهب القائل بان الحمول في القضية الذي ينطوي موضوعها تحت امتدادها انما هو وهمي خيالي صرفاً ولنا لنردى هل من وراء ذلك الخيال التوهم مستند او موجب في الخارج او لا .

فمعد كنت ان للعقل الانساني فعلاً ذاتياً مميزاً له به يؤلف تأليفاً بديهاً ابتدائياً بين صورة نفسانية ومادة مستفادة من الحواس . فان

ظاهر ثم المفقود قدلالة على كل ما هو مدرك بالحواس الخارج او بالباطن ويزاد به هنا غيالات النفس كما ينضج لك شرح ذلك من المتن والحاشية القرية . فينهم من ثم وجه تسميتها عن هذا اللفظ بقولنا الخيلولة نسبة الى الخيلولة مصدر خال الشيء عنه ووهمه . ويقال عندم ذهب فلان على الخيال اي على غرور من غير يقين . والخيلولات (بالانكسر) عند المنطقيين هي القضايا التي يحيل بها فتأثر منها النفس قبيحاً او بسطاً فتتفرق او ترغب بواسطتها سواء كانت سلبية او منكرة صادقة او كاذبة لانه لا يوافق بها للتصديق بل لتغيير يؤثر في النفس الاثر المذكور . اهـ

واما نحن فلا نسمع هذا اللفظ للقدلالة على كمال معناه بل للقدلالة على ما اراده كنت من لفظ Phénomène اعني الصور الحاصلة في النفس ونوع حصولها من غير ما علاقة بينها وبين الموضوع الخارج الذي نجعله كل الجمل على ما يقول كنت . اهـ

الحواس على قوة قوى محضة القبول وأما العقل فتوة فاعلة بديية^(١)

(١) م : نقل اليك هاتنا خلاصة مذهب كنت في قوة دلالة تصوراتنا وهو المطلوب الثاني من مطالب علم اليقين كما فهمت ذلك من المتن - ولا تكلم هنا عن حقيقة النسبة في التصديق أي عن الباحث لايجاب تلك النسبة هل هو دافع نقضاني صرف يمزل عن الموضوع أم هل الباحث لايجاب تلك النسبة اقا هو وضوح تلك النسبة القائمة بين طرفي القضية من جانب الموضوع الخارج عن الذهن بحيث يصح ان يقال ان تصديقاتنا لها حقيقة أي لها مطابقة مع الواقع الخارج - قلت هذا الأخير لا يجري عليه كلامنا هنا لأنه المطلوب الأول من مطالب علم اليقين وقد اصعب اللان فيه الكلام مشبهاً في الفصول المتقدمة

هذا واليك الان خلاصة مذهب كنت في شرح المطلوب الثاني من مطالب اليقين فتأمل لأنه نامض مهم

أولاً يزعم كنت كما يرى من مقالته في نقد العقل الخالص الحر ان القوي المدركة في الانسان متعالية بصور خلقية تترك بواسطتها الموضوعات على خلاف ما هي عليه - وعنده ان هذه القوى المدركة ثلاث :

اولها قوة الحس - وصورها القطرية هي الغلاء والزمان - وأما الاشياء الخارجية فليست تعالوية أي ذات اعظام ولا زمانية ولكها أي تلك الاشياء المتعالية لها ذات اعظام وزمانية لان قوة الحس تكسوها اجندا لباس صورتها هاتين

ثانيا العقل - وصوره الخلقية هي المقولات الاثنا عشر المنقطة الى اربعة قروص

١ " النكية (ويريد بها الواحد والمتعدد والكل)

٢ " الكيفية (ويريد بها الحقيقة او الموهبة والتي واتخذت)

٣ " الاضافة (ويريد بها الجوهر والعرض والملة والمعامل والتفاعل اسم تبادل الفعل)

٤ " السور (ويريد به الامكان واللاامكان والوجود الخارج واللاوجود والضرورة والمحدث) -

فيحصل فينا انفصالات او شعورات متعددة يؤثرها فينا النظر والسمع

وثالث هذه القوى المدركة البصر - وشأنه ان يجمع عناصر القوتين المتقدمتين المتبددة والمتقسمة ويضيف الى تلك العناصر الواحدات الثلاث : الواحدة النفسية أي انا والواحدة انكوية أي العالم والواحدة الالهية أي الله - وعلى هذا النحو يتم في الانسان قمل المعرفة - وشأن هذه التصورات شأن غيرها من التصورات اعني انها تحصل ابتداء بلا سبق مساعدة الاختيار والتجربة صادرة في العقل على وفق كينته أي حالته تكونه الطبيعية ثم تخصص هذه التصورات بالاشياء مدخلة عليها دخولها على مادتها المفعلة الخلية (أي غير المغنية Indifférente اعني التي هي بين بين) - قال كنت ما تعريه : لم تعد التصورات هي التي يقال فيها انها تطابق الاشياء وانما الاشياء هي التي افترقت في قالب تصوراتنا اه - وقال ايضا : انما التصور هو الموجود للاختيار والتجربة - اه -

ثانياً يحصل كنت من هذه المقدمات :

١ " انه يتبع انتقال الفاعل الفكر الى الموضوع حتى اذا حاول الفاعل التفكير انتقالاً الى الموضوع فانه يقع بين شرائع متناقضة اعني انه يوجب نقضاً متنافية متعائدة وان هذه النقيضات المتناقضة التي يوجبها اذا حاول الانتقال الى الموضوع هي اربع :

اولها اغلاء والزمان محدودان متباينان - او لا محدودان -

ثانيها العالم مركب من عناصر بسيطة - او من عناصر مركبة -

ثالثها الحرية حاصلة في الانسان - او حاصلة له -

رابعها العالم له علة ضرورية - او ليس له علة ضرورية

ثم قال (أي كنت) : ان هذه التناقضات ليس من حل لها ولا مناص منها الا بنبي الحقيقة الموضوعية للاشياء التي يقع عليها الجدل او بالسكوت والاضراب عن تلك الحقيقة وذلك لاننا اذا رفعنا الموضوع فلا يبقى من تناقض الموضوع مع العقل الانساني الا ظاهره - كذا قال كنت -

٢ " ايضا يستنتج كنت من مقدماته انه يترجع جانب النظر للادارية

وباقى الحواس . وهذه الانفعالات البجته لا تطلق عليها اسم المعرفة بالمعنى الحقيقي ولكن العقل يقبل على هذه الانفعالات ويقبل فيها شيء دونه رابطاً بإهاها بلواحق الحلاء اي المكان والزمان . وكل من هذين الاستعدادين العلميين اللذين يتجان التآليف تطلق عليه اسم للمشاهدة او اليان الحسي . والفعل الاول الذي يفعله العقل رداً على تلك الانفعالات يجعل تلك الانفعالات وقائع او خيالات مكانية وزمانية ونسبها الخيالات . وحالاً يكون عياناً قد وضع تلك الأشياء في الزمان والمكان فإذا العقل يرد عليها ويدرجها تحت المقولات وخصوصاً مقولة الكل والعلة والمعلول والجوهر والعرض الخ . والمراد بالمقولات هنا مراتب الارتباطات الحاصلة بين المعاني والمضامين المستحصرة .

العندية حيث قال : اتنا نجهل كل الجبل ما قد يكون الشيء في ذاته ولنا تصرف من ذلك الشيء الا هيئة استحضارنا له . اهـ . ويسمي الشيء كما هو في ذاته Noumène وحيث تصورنا الشيء يطلق عليه لفظ Phénomène (م : وملفنا عبرنا عنه بلفظ التخيل او الخيالات) اهـ . ثم قال كنت انما قوام الحق هو مطابقة تصورنا بعضها لبعض . ثم قال : علماً ثبت . . ولكنه علم غير معلوم . اهـ . الى هنا في مذهب كنت وكلامه نقلاً عن فرج .

لذلك وقتت وقفة متحيرة في هذا المذهب لا تدري فيه وجه السداد بل تعجب بك الاوهام المتفرقة مذاهبها في يادي الالهام وانموض فلا تجيب لان فيه من فساد البنى الماتر ومن التناقضات ووخيم التوائل ما يتفرع منه العقل فان الذهن وان اعمل في تدبر هذا المبدأ وتبين غوامضه جهد الفكرة فلا يبره عنه الا انما يصر وأكل نظر نقلاً مما يفيض اليه من الشك في امور الآداب والوجود للعقائد . وسرى تقيده في المتن . اهـ .

وهكذا انما تم لنا وضع تلك الخيالات في الزمان والمكان فتيباً لنا حينئذ ان نزل تلك الخيالات على حالها تلك متزلة مواضع متعقلة اي شأنها ان تغفل وذلك بمساعدة المقولات . اهـ . فنقول اذا عرضنا هذا القول على محك علم اليقين الذي نحن بصده واعتبرناه بعين الانتقاد فنستنتج بالضرورة ان تصديقاتنا لا يكون لها صحة وقوة الا ما دامت منحصرة الدلالة في الخيالات وذلك لان هذه التصديقات ان في التطبيق مقولات العقل على التأثيرات الانفعالية الحاصلة في الحس تطبيقاً يراعى فيه شرائع العقل . واما اذا جرت تلك التصديقات على المواضيع الخارجة مراداً بها الدلالة على هذه الأشياء بنفسها فتفقد اي تلك التصديقات كل فضيلتها وقيمتها الموضوعية اذ ليس الموضوع الخارج شيء مذهب كنت سوى تأليف اولي او من المتقدم يركب به العقل صور نفسه او مقولاته ويطبقها على الخيالات . وخلاصة هذا المذهب اننا لا ندرك الا الخيالات واما المواضيع الخارجة لتصديقاتنا النظرية فان في الاوهام عقلية او خيالات عارية عن كل حقيقة . اهـ

البحث الثاني

في المذهب التوموي

المطلب الاول

القضية

(٥٣) اننا نعارض مذهب كنت المتقدم بهذه القضية وهي :

ان الصور المقولة التي تجهز لنا المحولات والتي ننسبها الى مواضع تصديقاتها لما حقيقة موضوعية اعني ان الموضوع الذي تدل عليه تلك الصور المقولة وتختصره لنا في الذهن ليس موضوعاً شأنه ان يختصر فقط بل هو شيء في ذاته متحقق الوجود الخارجي او ممكن تحقق الوجود في الطبيعة .

المطلب الثاني

اثبات القضية بطريق السلب

(٥٤) لا وجه للظن ان هذه الصور المقولة لا حقيقة لما موضوعية اي لا موضوع لما متحقق او ممكن تحقق الوجود في الطبيعة
ان اوامر مضيق اعترض لعقل كنت في مسيره فتكبح به الى ما ذهب اليه انا هو ما بين عموم تصوراتنا وكتبتنا و (بين) تخصص الشيء في ذاته من ظاهرها التناقض والتماثل . وهذه صعوبة كبروا تختصر فيها تلك المسئلة المشهورة اعني بها مسئلة الكليات التي طالما تضاربت فيها آراء ائمة المدرسين . واما حل مسئلة الكليات فقد ذهب القوم فيه مذاهب اخصها الآتية :

١٥ : **الذوئيل اسم Nominalisme** ^(١) وهو مذهب القائلين بان

(١) م : ونسبه المذهب الابقوري لاث اول من قال به أبوقري الفيلسوف اليوناني (٣٤١ - ٢٧٠ ق م) وحسب هذا المذهب يقولون بان التصورات ان هي الا اسماء مفردة وضمت لعدالة على افراد كثيرة كالانسان مثلاً هو اسم مفرد جمعي يدل على افراد كثيرة

الكليات اسم بلا معنى يقولون ان تصوراتنا ليس من شأن طبيعتها ان تكون مجردة كلية . فان الحقيقة العينية (Concrète) واستحضارها في الذهن بعينها يتطلبان ويتوافقان في الخواص

٢٦ : **الراسم réalisme** المفرد وهو مذهب القائلين بالصور
وعندهم ان التصورات الكلية هي موجودات حقيقية كائنة في الخارج كما هي في الذهن . ويحملون على الاشياء الخارجية نفس المحولات المجردة الكلية كما هي في الذهن وسوف ترى ان كلا المذهبين المتقدمين يحتاجان المطلوب ويلقيانه بدلاً من ان يتصديا لحل اشكاليه

٢٧ : **الكنسيتولسم Conceptualisme** ^(١) ويقول اصحابه ان
بين خواص التصور وخواص الشيء تماثل وان التصور لا يقال على الشيء ولا ينطبق عليه وهو مذهب تباين الوجودين الذهني والوجودي

٢٨ : **الراسم المعتدل** ^(٢) وهو مذهب ارسطو وتبعه القديسين
(١) م : ويمكن ان يسمى المذهب (الذوئيل) نسبة الى زينو الفيلسوف الذي كان يقول به . ويقول اصحابه بان لكليات ليست مفارقة وموجودة في ذاتها في خارج الذهن وليست مجردة اسماء لا معنى لها وانما هي حاصلة في الذهن لا وجود لها في الاشياء بل العقل ينسبها الى الاشياء

(٢) م : ووصف هذا المذهب بالاعتدال لانه يحل الكلي شيئاً منه في الذهن وشيئاً منه في الشيء . قدمه بك في الحاشية التي عتقناها على عدد ١٥ من المتن ان الكلي منه كلي بالذات ومنه كلي صوري اي بالصورة ويطلقون على الاول اسم الكلي القريب وعلى الثاني اسم الكلي المعتدل البعيد . ووجه هذه التسمية ان ادراكنا ما هي طبيعة الاطار المستدير مثلاً يتقدم على ادراك ان الاستدارة مقولة على كل اطار ايا كان قولاً مشتركاً فان الكلي المادي او القريب يدل به على ماهية الشيء من حيث

توما وهو القائل بان التصورات المجرّدة وان كانت لا تنطبق على الاشياء الخارجية انطباقاً مساوياً وهذا معنى التبريد فيها فلا تغلّون ان تكون مستحضرة لتلك الاشياء على وجه صحيح صادق . واليك تحقيق هذا القول الارسطي : ان ظاهر التباين بين خاصة الصور وخاصة الاشياء الاعيان على ما ذهب اليه اصحاب تباين الوجودين يزول بمخالفته عند ايسر تأمل بان يعلم ان معنى الكلية ليس المعنى الاول للدلّول عليه بالتصور لان الخاصة اللازمة بالذات للتصور هي كونه مجرداً اعني منتزعاً منه كل اللواحق المعينة والاعراض الفردية الشخصية . فلا يكون التصور كلياً من ذاته وانما حصل له معنى الكلية بعد فعل تفكر وروية تأدّى به العقل الى معرفة ان هذه المعلومة فيه المجرّدة تصدق على كثرة غير محدودة من

هي ذاتها من غير تصريح بانها محمولة على كثيرين بالاشتراك . ولما انكلي الصوري او البعيد المتعلّق فانه يدل به مراعاة على اشتراك الماهية بين كثيرين وهو نص في الكلية والعموم

ثم اطم ان كثيرين من أئمة المدرسين يسلّمون مع مذهب تباين الوجودين ان الكلي الصوري انما هو الوجود الذهني اعني انه موجود بصوراته الكلية في القعر ولكن مع وجه له في الاشياء المجرّدة الاعيان . ويلمون ايضا مع القائلين بالصور ان الكلي القريب موجود في الافراد الاعيان ولكن وجوده فيها غير وجوده سيف الذهن لان الكلي القريب من جهة ما هو في الافراد الاعيان يدل به على ماهية مشخّصة معينة واما من جهة ما هو في الذهن فيدل به على ماهية مجردة منعزلة معرّاة عن الشخصات الفردية فالانسانية مثلاً من حيث هي في الاعيان هي الانسانية زبد او عمرو او هذا او ذاك . واما من حيث هي في الذهن فالانسانية يدل بها على ماهية الانسان يمزج من كل واحدتها الشخصية المعينة او غرضها واعراضها الفردية (عن فرج وغيره من الأئمة المدرسين : ١٤)

الافراد . هذا من الجهة الواحدة .

ثم من الجهة الاخرى ان صدق ان الشيء اذا اعتبر من جهة ما هو في ذاته فهو فردّين واحد ينافي الكثرة اذ الواحد لا يكون كثيراً من جهة واحدة . فلا يصدق ان الشيء في ذاته من جهة ما هو معلوم تكون حاله كذلك لان الموضوع المعلوم بذاته انما هو مجرد منسلخ عن التخصصات والشخصات اللازمة للشيء العيني الذي تستحضر لنا الحواس . فهذا الموضوع بذاته من جهة ما هو مجرد هكنا فانه يناسب التصور ويصلح ان يكون اساساً للكلية والتعميم

المطلب الثالث

اثبات القضية من وجه الايجاب

(٥٥) ان موضوع صورنا المتعلّقة هو منفعن بمادته سيف الصور المحسوسة التي انتزع منها في الاصل والتي يعمل عليها الآن بفعل التصديق .

والحال ان موضوع الصور المحسوسة له حقيقة واقعية فاذا صورنا المتعلّقة تدل على حقائق موضوعية واقعية . فتثبت الكبرى والصغرى فنقول

« ١ » اما كون الصور المحسوسة تتضمن موضوع صورنا المتعلّقة نفسنا مادياً فدليله ان في موضوع الصور المحسوسة يوجد صفات مخصّصة ولواحق معينة . ارى هذا الرجل مثلاً فاذا ذا قامّة طويلة او قصيرة

ولونه كنا او كنا الخ .

والحال يتبع ان تكون صفات معينة ولو احق مخصصة بلا شيء تينه وتخصيصه اي بلا كائن او موضوع وجوهه يقع عليه التبيين والتخصيص فاذا موضوع الصور المحسوسة يدل بالضرورة وبالوقت نفسه على صور متعلقة بالخواس اذا تترك مادة كل ما يدركه العقل ومن ثم فان كان موضوع الصور المحسوسة حقيقياً فموضوع الصور المعقولة يكون كذلك

« ٢ » والحال ان صورنا المحسوسة يلزمها شيء حقيقي شيء هو في ذاته . وقيل ان نبين لك صدق البرهان الذي تورد اثباتاً لهذه القضية نستلقت انتباهك الى اننا قد افنا الدليل على حقيقة (او موضوعية) تصديقاتنا النظرية وخصوصاً حقيقة المبدأ العلي . ثم زد على ذلك ان اصحاب الالادرية حتى التوصلون منهم بسلون لنا بشهادة الضمير والوجدان على انه واقع لا ريب فيه ولقد يخطر لبال الانسان ان يرتب في صدق شهادة القائل ولكنه لا يمكنه ان ينكر وجود القائل الشاهد . فاذا قرر ذلك بقول :

يشهد لي الحس الباطن والوجدان انني اذا احسست بشعور ما فاني اعاني تأثراً واشعر انه يحصل في انفعال حادث واقع

والحال ان كل موجود حادث والشعورات من هذا الجنس يستلزم لوجوده صلة كافية . ولما كانت هذه الحوادث او الشعورات هي منفصلة لا فاعلة كان لا بد من ان تكون الملة الفاعلة لوجودها ليست بكتبها في . فاذا لا بد وان يكون في الخارج عن الموضوع الذي يشعر ويحس موجود

واحد واكثر متحقق الوجود قادر ان يحدث في الحس تلك الشعورات المحسوسة اي التأثيرات المحسوسة .

وان هذا البرهان الجمل يتأيد تحققة من الفرق العظيم الذي يراه الضمير بين حالتي الحلم واليقظة . لانه لما كان يحصل لنا حالة حلم تكون فيها قوتنا للتأخيه المتناقضة مدفوعة الى اعمال نفسانية بجته كان اننا في الحالة المضادة لما هي في حالة اليقظة يمكننا ان نتحقق اننا نجانب تلك الاشباح والصور الباطنة تأثرات وشعورات لا نفسانية بل موضوعية حقيقية اي لما موضوع واقع في الخارج (١) . هـ

(١) م : وان لم يكن الامر كذلك فلماذا يفرق بين حالتي الحلم واليقظة . وخلاصة برهانه هذا ان الضمير يشهد لنا ان فينا ضربين مختلفين من الصور المستفزة ضرب هو طائفة الاشباح الحاصلة في الخيلة المتصورة . وضرب هو الصور التي نسبها ادراكات . فالضرب الاول والاشباح التي تصرف بها الوهمه ترتبها كيف نشاء . ولندم وتؤخر فيها كما ين لما بلا معارض ولسنا سمومها المتصورة . وضرب لا يمكننا ان نتصرف فيه كما نشاء . لندمنا وتأخرنا وانفعالا وتأثراً . وهذا الضرب الثاني لعدم توقعه على ارادتنا لحصوله من الخارج عتلا لا يكون لنا ان نتصرف فيه ترتيباً وتديكاً وتأخرنا . وكل يرى من نفسه ما الترق بين حله شقة سفر وبين سائاته بالعمل مشقة ذلك السفر كيف تفهم المتصورة بين باريس والتس وتجمع بين جبال الألب وادوية لبنان وتصور لحلم الشيخ اعمال صرته الى غير ذلك مما يبني الاخبار الباطن عن شرحه

واما اذا اردت السفر من لبنان الى باريس الى لوندرا مثلاً انني اذا اردت ان توجد الحادث الذي تعبر عنه بقولك رأيت او علت فالحوادث تنشق لك . ينشفر على خلاف الترتيب الذي رأيه في الحلم فيبقى النفس في عمله وجبال الانب لا تلاحظها اودية لبنان ولا يخل لك انك في من العقولبة الى غير ذلك من الاشياء وظروف

المطلب الرابع

جواب على اعتراضين.

(٥٦) يعترضون على المذهب التوموي المتقدم فيقول بعضهم
«١» ان الحواس لا تقدر على ادراك للمعلومات المجردة كما هي
معلومة الوجود والجوهر الخ.

«٢» ويقول الآخرون اننا ندرك وجود العالم الخارج ادراكاً
عيانياً وبالبشارة بلا حاجة الى الاستئانة بمبدأ العلية.

فنجيب على الاعتراض الاول اننا لا ننكر ان الحواس لا تقوى على ادراك
للمعلومات المجردة بالمعنى الصوري اي من جهة ما هي مجردة ومن حيث هي
معانٍ معرفة عن الواوائق الشخصية ولكن ما المانع من ان تدرك تلك المعلومات
في حال تينها فان الحس لا يدرك الموجود من حيث هو كذا اي من
حيث هو معنى متفرع ولكنه يدرك الموجود القرد العين . يدرك هنا
للموجود المادي المحسوس . والا (اي وان كان لا يدرك الموجود العين)
فيحصل احد امرين اما ان العقل يخلق هذه المعلومة واما ان يستمدّها من
الخارج عن الاشياء المحسوسة (وذلك لتحقق حصول هذه المعلومة

الزمان والمكان والاشخاص مما لا يمكن ان تنصرف فيه تغييراً وترتيباً وتندياً الخ
والسبب في ذلك انك في حال اليقظة وعند فعل الرؤية لتستفيد في نفسك
تلك الحوادث والزمان غلبها كيف نشأ . وانما انت محكوم بفعل ما هو خارج عنك .
وهذا ما يؤيد مبدأ العلية الذي ذكره الماخذ ١٠

للعقل) والخال سوف ترى في علم النفس انه لا شيء في العقل الا ما سبق
وجوده في الحس .

ونجيب على الاعتراض الثاني اننا نعلم باننا يمكننا ان نستعمل
معلومة موجود حقيقي بلا افتقار الى واسطة مبدأ العلية وايضاً نعلم معهم
باننا سيغنى عن مبدأ العلية فيما لو شئنا ايجاب وجود حقيقة باطنية
كالوجدانيات . ولكنه يستحيل علينا ان نوجب ايجاب اليقين وجود
العالم الخارج من دون الاستئانة بمبدأ العلية ^(١) . واننا ان كنا لا نشعر

(١) م : يظهر من تعليم فرج ان العقل يوجب وجود العالم الخارج بلا اضطراره
الى القياس بمبدأ العلية وذلك لان الحواس تدرك الاشياء الخارجية ادراكاً قريباً
والادراك القريب يلحقه تصديق قريب بان يقول العقل هذا الجسم الذي اراه
موجود وكفى لهذا التصديق شهادة الحواس . وانما مبدأ العلية يتخذ فيها بعد لتأيد
هذه الحقيقة القريبة اي لتأيد ايجاباً بوجود العالم لا لايجاباً اذ ثبت صدقها
حاصل لنا بشهادة الحواس ما لم يترض كسبياً بل يترى من كلامه ان اثبات كون
العالم موجوداً اثباتاً بانتقال ذهني فيه ضرب من المعارضة على المبدأ اذ يفترض فيه
صدق شهادة الحواس . فقال بكى شفرة وجود العالم الخارج شهادة الفهم التي
لا تقتصر على الاعلان بكون الشعورات الباطنة هي في النفس فقط بل تشمل ايضاً
ان هذه الشعورات ذات موضوع . وعلان الوجدان بالامر اي بنسابة الشعورات
الباطنة وموضوعيتها هو على حد واحد من الترتيب فيكون التصديق بنسابة
الشعورات وبموضوعيتها على حد موحد من الترتيب . يشهد الوجدان بموضوعية ما
هو انا وبموضوعية ما هو انا اذ يميز بين انا وبين انايين النسل الذي يقبله انا
متفلاً وبين الذي يقبله انا غلباً . مثلاً يشعر انا بوخز اية اي باثر حصل فيه
من وخز من خارج اي بوخز من جانب موضوع فينسب الام لنفسه لا للآية ولكنه
ينسب للآية الوخز اي فعل الوخز المتقبل فيه المؤثر فيه الجمع . وكذا يحكم بوجود

من نفسنا بهذا الانتقال الذهني أي الاستماتة يبدأ العلية فالسبب فيه ان
ذهننا الف هذا الانتقال وتعوده مستأنساً به حتى غذا يزاوله بقوة ملكة
طبعية ومن دون شعور به ويكاد لا ينتبه الى فعله فاك الابطق التروي
واعمال بصيرة التفكير الملي

البحث الثالث

في تخطيطه خيالية كنت

المطلب الاول

في ادلة كنت على مذهبه وما حمله اليه

(٥٧) ان سألت ما الذي حمل كنت على ايجاب ان موضوع
معرفةنا يحصل عن تأليف صورة ابتدائية أي من المتقدم مع مادة مستفادة
من الشعور الحسي . فنجيبك بذكر البرهان الذي يدلي به يقول :
ان كل ما ينشأ عن الاختبار انما هو خصوصي جزئي وحادث
والحال ان كل معرفة حتى المعرفة الحسية فيها مركبات ليست بخصوصية
ولا جزئية ولا حادثة بل هي كلية وضرورية واعني بها الزمان والمكان او
الحلاء . فانا لا يمكننا ان نستحضر موضوعاً محسوساً من دون ان نضمه في
الايمة الفاعلة حكماً قريباً وبلا حاجة الى الاستماتة بانتقال ذهني كما شعر بوجزما
شعوراً قريباً وبلا واسطة . فتصديقه وجود الايمة حاصل له بلا دلائل برهان اخر
غير شهادة الحس فكذا لا حاجة الى اثبات وجود العالم الخارج ولكن هذه الحقيقة
القرينة قابلة للتأييد تأكيداً لا تأنيباً . اهـ

حمل من الحلاء وفي وقت من الزمان .

والحال ان الحلاء أي امتداد قدرت امتداده فله من من وراء
ذلك امتداد آخر اذ لا يمكنني ان اتصور الحلاء كانه محدود فهو اذاً
كلية عام .

ثم قد يتفق لي ان اتصور تلاشي كل ما يشغل الحلاء ففراغ الحلاء
ولكن لا يمكنني ان اتصور الحلاء متلاشياً معدوماً فالحلاء اذاً ضروري
وكنا قس على الحلاء الزمان فان هذا ايضاً كلي عام وضروري
لان كل وقت اتصوره من الزمان اياً ما كان فله من قبله سابق ومن بعده
لاحق حتى لو قدرت انعدام كل حادث واقع في زمان فالزمان باق دائماً
فلاستطيع كنت من ذلك قال : فاذا الزمان والحلاء معنيان كليان
ضروريان لا يمكن استفادتهما من الاختبار الخصوصي الجزئي والحادث .
بل هما مركبان حاصلان ابتداء يتقدمان كل اختبار . وهما يضافان الى
الاختبار فيتألف من كلا الجزئين ما يعرف بالمشاهدة او العيان
الحسي . اهـ

لكي نخطي مذهب كنت هذا ينبغي لنا ان نبين ان معلومتي الزمان
والحلاء ليستا بصورتين خلقتين حاصلتين ابتداء في قوة الحس وانما هما
معلوماتان مجردتان مستفادتان من الاختبار والتجربة فتبع

المطلب الثاني في تحليل معلومتي الزمان والحلاء

(٥٨) تقول أولاً أن الحلاء على ثلاثة أنواع ينبغي الانتباه إلى تمييز الواحد منها عن الآخر عيماً جلياً فإن كنت قد سها عن هذا الفرق فنقول: الحلاء إما حلاء حقيقي وإما حلاء تصويري وإما حلاء وهمي خيالي. واليك بيان ذلك

«١» إذا وقفنا نلاحظ جسماً واحداً فنقطع النظر عن معلومة وضعه. وإما إذا وقفنا بأزاء جسمين فأتينا نعتبر حيثن وضعين لها ويندو للعال لنا بين الوضعين ما يعرف بإضافة البعد بينهما. فمعلومة مسافة البعد بين الوضعين أو بين التقطين هي ما يعرف بالامتداد الأول الخيالي فلو أخذت بدلاً من امتداد واحد ثلاثة امتدادات امتداد الطول وامتداد العرض وامتداد العمق فتحصل لي معلومة الحلاء كاملة أعني يحصل لي تصور الحلاء

ثم إن كان الجسمان اللذان اعتبرت ما بينهما من إضافات البعد مع مقادير الحلاء الثلاثة حقيقيين كانت الأبعاد بينهما حقيقية أيضاً والحلاء حقيقياً. فلو أنزلنا أن الأجسام الحقيقية المخلوقة هي محصورة عدداً كانت الحلاء الحقيقية الحاصل عن إضافات البعد بينها محصورة محدودة بالضرورة. إلى هنا في الحلاء الحقيقي

«٢» لكن العقل يتصور أن ما عدا الأجسام المخلوقة يوجد أجسام

ممكنة وإن هذه الأجسام لا يحصيها حد ولا عد فيحضر للعقل حيثن معلومة حلاء. وهذا يكون كالأجسام غير منحصر في حد ولا متناه إلى نهاية. وهذا ما نسميه الحلاء التصوري

«٣» ثم إن الخيلة تعين لها تنبيه الحلاء التصوري الذي يدركه العقل حلاء آخر موهوماً امتداداً بين أجسام موهومة ليس له حد مقرر بل تخيله المتصورة قابلاً لما لا نهاية له من الامتداد. وهذا ما نسميه الحلاء الوهمي الخيالي.

ثانياً تقول إن كنت نخط في معلومة الزمان كما نخط في معلومة الحلاء. والمكان.

«١» فإن معلومة الزمان متحصلة من الحركة. وقد عرفه أرسطو قال: الزمان مقدار الحركة بحسب التقدم والتأخر. أما فإني إذا لاحظت حركة ما فأرى تعاقباً متوالياً بين أجزائها فهذه المدة المتعاقبة للحركة (مقدار الحركة) هي ما يقوم به الزمان الموصوف بالباطن فإذا شئت قياس هذا الزمان الباطن إقباله بحركة أخرى مفروض أطراف ضبطها كحركة الشمس مثلاً وحيثن تحصل لي معلومة الزمان المعروف بالزمان الخارج فهي لدينا معلومة الزمان الحقيقي الذي هو مقدار الحركة الحقيقية.

«٢» يمكنني أن اتصور مدة متعاقبة في حركة ممكنة لا تنتهي عند حد. وهذا هو الزمان الذي نسميه الزمان التصوري أو الزمان الممكن ويقابله مدة غير محدودة. هو الزمان الوهمي الخيالي. فإذا تقرر ذلك نقول: إن

اعتراض كنت ينصب على الخلاء التصوري او الوهمي وعلى الزمان التصوري او الخيالي .

فان الخلاء والزمان الحقيقيين هما محدودان متاهيان وحادثان^(١)

(١) م : كثيراً ما يستعملون الفاظ المكان والوضع واغلاط بمعنى واحد . ولكن يبين لك الفرق بينهما يلي :

(ع ١) « ١ » المكان على ما عرّفه ارسطو هو السطح الاول المتحرك المتحرك من الجسم الخاوي . ا . هـ . فيصور المكان كأنه سائر محيط تعدد سطوحه الاخيرة فراغاً ما يشغله المتكّن . والسطوح هذه الاخيرة وان كانت تتغير تغيراً مادياً فلا تتغير تغيراً مورياً أي من جهة ما هي محيطة بالمتكّن . ولهذا يقال مثلاً في الجالس في النهر من غير حركة انه باق في مكان واحد وان كانت تتغير سطوح الماء المحيطة به . وهذا معنى ما قاله ارسطو السطح الاول المتحرك . ويقال مكان للسطح الاسفل الذي يستقر عليه جسم ثقيل (كذا في ابن سينا)

« ٢ » الوضع هو ترتيب اجزاء الجسم المتكّن في مكان بحيث ان الشيء الواحد المتكّن في مكان واحد قد تكون نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبتها الى الاشياء الخارجة على هيئات مختلفة كالقيام والقعود والرقاد الخ

« ٣ » الخلاء ويبررون عنه بلفظ Spatium-Espacio ومعناه الفسحة والمسافة فهو البعد او المسافة التي تدرك توسطها بين جسم واخر او بين اجزاء امتداد واحد . فنقول بين هذه المدينة وتلك مسافة او بعد ميلين مثلاً

« ٤ » واغلاط اما حقيقي او ثبوتي واما خيالي او وهمي . فاما الخلاء الحقيقي هو الامتداد الحقيقي الواقعي الواسط بين جسمين او أكثر او بين اجزاء الجسم الواحد . وقولي « الامتداد الحقيقي » اريد به الجسم الحقيقي المند لا ان الامتداد معنى غير قائم بذاته في الطبيعة وانما مروض الامتداد او محله هو الجسم الموجود في الطبيعة اي الجسم المند

واما الخلاء الوهمي ويوصف بالسلب فهو فراغ او سلب جسم عند تحياله الواهمة

فلو قدرنا بالذهن ان كل الاجسام معدومة فيكون الخلاء الحقيقي معدوماً

المتصرفه كأنه شيء وجودي او كأنه امتداد محض لقبول اجسام تشغله وان لم يكن من جسم . يمكن فيه كاخلاء الذي يتوهمه الفكر من وراء العالم الموجود وكذا الخلاء الذي في يوم وجوده قبل خلق العالم وان العالم شغله بعد خلقه

واما ما هو الخلاء في ذاته فقد تضاربت فيه آراء الفلاسفة . ولست ممن يدعي جسم هذا الخلاف العظيم ولكن لا مانع من ان ابدي رأيي في ذلك فاقول : قد قدمنا ان الخلاء الحقيقي لا يمكن ان يشغل من دون الامتداد وهذا امر لا تكبر عليه . وان الامتداد لا يقوم من دون جسم عند . ولكن لا ينتج من هذا ان الخلاء هو نفس الامتداد كما وهم . بل ليس ولااته هو الجوهر الجسمي الذي هو عند دسبة كرت متحد مع الكبر . لانه ان قيل ان شيئاً لا يقوم بدون شيء اخر فلا ينتج عنه ان هذا الشيء هو هو ذلك الاخر . وعليه فيمكن القول ان الخلاء الحقيقي يقتضئ امتداداً حقيقياً اعني يقتضئ جسماً حقيقياً . الا ان الخلاء على ما انظر يزيد على الامتداد معنى اضافة ما ولا اريد بهذه الاضافة اخافة الاشياء الجسمية بسبقها الى بعض او اضافتها الى الاشياء الممكنة كما وهم . بل ليس . ولما اريد بهذه الاضافة نسبة او ترتيب اجزاء الامتداد بعضها مع بعض وهذا الترتيب او النسبة انما هي مبنية على نفس الامتداد وناتجة رأساً عن بعد الاجزاء المتصلة

(ع ٢) الزمان كلمة يجادل الى فهمها كل ذهن . ولما ما هو الزمان فمسئلة عويصة خلافية وقد حارت في تحريه افكار الفلاسفة . قال التديس واغسطين : اما ما هو الزمان فان لم يسألني سائل عنه فاعرفه وان شئت ان اشرحه قابعله . واليك ما قرره الفلاسفة عنه

« ١ » معلومة الزمان تشتمل بالضرورة معنى التعاقب . فان الزمان ليس اخلاء ولا الامتداد الفارقات المتواجدة الاجزاء . وانما الذي تتعاقب في الزمان هو معنى الصور والمرور اعني ان شيئاً ينساب جلياً وبعد ان كان اولاً يندو اخرآ . ومن ثم فلا يصور الزمان الا بالقياس الى شيء ماضٍ وشيء آت . فاذا الزمانات بالمتن المتداول والمتعارف عموماً يقتضي بالضرورة وفقاً ماضياً وحقاً مستقبلاً مما جزءا

ايضاً بالضرورة . ولكن يبقى في الذهن الحلاء الممكن وهو في تصور العقل
اشبه بميزر او فراغ ففسح متقاضي الاطراف تشغله الاجسام المحكمة
وكذا لو رفعنا بالفكر كل حركة متعاقبة أو نضع بالضرورة الزمان
الحقيقي ولا يبقى الا الزمان التصوري أو الوهمي .

فيخرج مما قدمناه انه ليس من موجب بقة ولا من موقوف يستدعي
القول بتقدم معلومتي الحلاء . والزمان على الاختبار ولا يصح كونها

الزمان

« ٢ » ايضاً لفظ الزمان يدل بالضرورة على معنى الحاضر وذلك لان الذي «يمر»
به الزمان وهو قولك عبور من متقدم الى متأخر لا يحتمل الا بان تكون نهاية الوقت
المتقدم هي بداية الوقت المتأخر والا كان عبور التقدم الى التأخر عبور التفري
بلا حد واسط اعني انه يكون عبوراً لا متواصلاً ومتتابعاً . فاذا لا يد من حد
واسط هو نهاية التقدم وبداية التأخر اي نهاية الماضي وبداية المستقبل . وهذا
الحد الواسط هو الوقت الحاضر فيحصل اذا ان معنى الحضور دلتل في حد الزمان
التأني

« ٣ » تحصل مما تقدم هذه النتائج الثابتة واولاها ان كل ما يوجد من الزمان
حقيقة ليس وقت ا الماضي ولا وقت ج المستقبل بل وقت ب الحاضر
لان الماضي لم يعد والا ليس ماضياً والمستقبل لم يكن والا ليس آتياً . والموجود
حقيقة هو الحاضر ولهذا سمي حاضراً
وثانيها ان الزمان ممتد الاجمالي اي بمعنى كونه هو الماضي والمستقبل والحاضر
معاً لا وجود له الا في التمعن اذ لا يتحقق من اركان الزمان الثلاثة الا وجود
الحاضر كما تقدم

والنتيجة الثالثة هي انه لا يحتمل وجود زمان بلا حركة لان تمايز الاجزاء
مع تواصلها دلتل في حد الزمان وهذا التمايز لا يتم الا في الحركة ومنها . وكل
هذا دقيق فانه

(زيلار)

حاصلتين ابتداء ومن المتقدم كما هم كنت فان التحليل قد بين لك بخلاف
ذلك ان هاتين المعلومتين هما ثمرة الاختبار والتجربة .

البحث الرابع

كلام في الطريقة التي سلكناها

(٥٩) قد رأيت اننا في الفصل الثالث من القصول المقدمة قد
اجرينا الكلام على اثبات موضوعية التصديق وذلك من قبل الفحص عن
قوة دلالة الطرفين فيه . وانما سقنا الكلام الى هذا الفحص في الفصل الرابع
ثم اننا قصرنا البحث عن حقيقة التصديقات على القضايا المتعلقة بالنظام
التعني النظري دون غيرها ففدنا ان هذا الاسلوب من الكلام هو في
مكانة من السداد والصواب بل هو الطريق الواجب الاتباع واليك
البرهان عليه :

ان وضوح النسب النظرية الحاصل من جانب الموضوع لا يتوقف
على ايجاب الوجود الخارجي لان صدق قولك اثنان واثنان اربعة مثلاً
هو باعتبار طريقة النطق اي باعتبار الذهن او المعرفة متقدم على وجود
القابل بهذه الحقيقة بل متقدم على وجود اي شيء كان . وبخلافه
ايجاب ان في الطبيعة الخارجية عن الفاعل المفكر يوجد حقائق اختبارية
هي موضوع اطراف تصديقاتنا فان ايجاب وجود مثل هذه الحقائق
يترتب على تصديق نظري هو مبدأ العلية . ومن ثم كان من الواجب
الضروري ان نوطد صدق دلالة المبادئ النظرية على المواضع بوجه

الاطلاق والشمول من قبل ان نقرر وجود العالم الخارج حتى اذا تقرر وجود العالم الخارج فيتظر في مسألة موضوعية التصديقات الاختبارية ويجري حل هذه المسألة على السياق الذي جرى عليه حل مسألة موضوعية التصديقات النظرية .

البحث الخامس

في النتيجة المستخلصة من علم اليقين العام

(٦٠) ان ما هو موضوع في تصديقاتنا فهو امتسا يدل على شيء حقيقي واقعي .

والحال ان الاشياء التي يراها العقل منضمته في محولات التصديقات المنسوبة الى الموضوع فانما يراها متحققة في نفس ذلك الموضوع فيتحقق من ذلك ان جميع محولات تصديقاتنا لما من الموضوعية الحقيقية ما الموضوع التصديقات نفسه .^(١) قد بينا فيما تقدم اننا اذا جمعنا محولات الى موضوع فذلك الجمع الذي تضم به المحمول الى الموضوع انما هو من جانب الشيء اعني ان ايماننا بالمحمول للموضوع هو ايجاب مبني على وضوح اختصاص

(١) م : معنى العبارة ان الموضوع في القضايا ليس تصوراً عندياً جلياً يخلفه العقل وانما هو عبارة عن شيء له ماهية وأنية في خارج الزمن متحققة الوجود او ممكنة الوجود . ولما كان المحمول الذي يقال عليه في القضية يدل على ما في ذلك الموضوع وله حقيقة كان ان المحمول له في خارج الزمن من الحقيقة والموابة ما لتلك الموضوع لان ما كان في المتجهن كان في المتضمن فيه . اهـ

المحمول بالموضوع . وهذا الانشاء على وضوح الاختصاص صادق في القضايا الاختبارية كما هو صادق في القضايا النظرية فينتج اذاً ان علم الانسان بقرينه النظري والاختباري راسخ على قوائم الصواب والساد . فلقد تقرر استعداد العقل لمعرفة الحق

لا ننكر ان ما قلناه الى الآن يلاحظ توتراً معارفنا الحاصلة بطريق الرجوع والفكر (Réflexion) . ولكنك اذا ذكرت انه ليس من فرق جوهرى بين المعرفة الحاصلة مباشرة وبداية و (بين) المعرفة الحاصلة باعمال نظر التفكير والتروي الرجوعي فيتضح لك للعال ان تلك ما لهنه من حظ السداد اعني ان المعارف البديهية والمعارف النظرية الرجوعية هي في حكم واحد من الصواب انما ثبت صدق هذه وانبتاها على الحق ثبت ايضاً صدق تلك . اهـ .

ذيل (م)

يجدر بنا ان نستخلص لك في هذا الذيل اخص ما قيل في هذا القسم الاول عن اليقين ثمةً للفائدة وذلك نقلاً عن المطول لمريه فتقول :

بحث في الحق والتصديق واليقين

(٦١) «١» يقال في الانسان انه حصل على اليقين اذا ادرك انه عرف الحق . ويقال انه عرف الحق اذا صاغ تصديقاً مطابقاً للحق الوجودي اي اذا كان تصديقه مطابقاً للواقع . وفي تعريفات الجرجاني :

الحق هو الحكم المطابق للواقع ويطلق على الأقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتغالها على ذلك ويقابله الباطل . واما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة ويقابله الكذب . وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم . فعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيقته مطابقة الواقع ايائه . اهـ هذا فنقول : اذا ادرك الحس شيئاً وحله العقل فيستطلع طلع مضموه على ان التحليل يعرض ذلك الشيء على عين العقل ناشراً ايائه عن خفائه وبسطاً ما فيه من الصفات التي يتركب منها . وان العقل عندما يتفحص موارفه ويتبينها يكون لديه تصورات كثيرة حاصلة له من جهة اخرى . فان وجد ان تصوراً من هذه التصورات المجزوة عنده متحد مع صفة من الصفات المنتزعة بالتجريد من ذلك الشيء الذي ادركه بالحس لوعلى القليل ان هذا التصور من لوازم تلك الصفة الضرورية فالعقل ينسب الى الموضوع تلك الصفة التي رآها موافقة له . وحينئذ فتكون وقعت المطابقة بين الحكم الذي حكم به العقل بثبوت المحمول للموضوع وبين نسبة الاتحاد والتلازم الضروري في القائمة من جانب الموضوع والصفة المحمولة عليه . اعني ان الحكم العقلي جاء مطابقاً للحق الوجودي الواقعي اي للواقع . والحكم يوصف بالحق . وهذا هو ما يعرف بالحق المنطقي او الذهني . وقد يطلقون عليه لفظ الصدق كما رأيت .

واما نسبة الاتحاد او التلازم الضروري القائمة بين الشيء والصفة او الصفات الملازمة له فيطلق عليها (اي على تلك النسبة) اسم الحق الوجودي

او الواقعي . ومن ثم فساداً كانت النسبة التي يقيمها العقل بين المحمول والموضوع في مطابقة للنسبة الواقعية اي الحق الوجودي قيل في حكم العقل انه حق صادق فتكون نسبة المطابقة بين حكم العقل والحق الواقعي هي ما يسمونه الحق الذهني اذ الحق يعرفونه بانه مطابقة الشيء والذهن .
« ٢٥ » ادراكك ان حكمك هذا موصوف بأنه حق ذهني اعني انه مطابق للحق الوجودي او للواقع فهو نفس ادراكك انك تعرف الحق اعني انك واثق من نفسك انك تعرف الحق . وهذه الثقة من النفس بانها تعرف الحق يسمونها اليقين الرجوعي لانه حصل عن رجوع العقل الى فعل نفسه .

واليقين اذا اعتبرناه من جهة ما هو في نفسه اي من حيث هو هوية حاصلة في النفس مع قطع النظر عن العلة التي اوجدته فهو وقوف العقل وسكوته عند موضوع واحد هو طائفة العقل .

واما ان اعتبرنا اليقين بالقياس الى العلة التي توجده فيعرف بأنه ارتضاء العقل او اذعانها للجازم لموضوع يعرفه . لو بكلام اصرح هو سكون العقل وطأئخه في معرفته انه ادرك الحق . ثم هذا السكون او هذه الطأئنة الحاصلة للعقل والتي يعبرون عنها بلفظ اليقين ما عساها ان تكون بالحقيقة هل هي ممتازة عن الاذعان او الارتضاء اليقيني ام هل هي استمداد شهوي اعتراضي يكون تعلقه بالارادة احق من تعلقه بالقوة المدركة . فالجواب انه بين واضع ان العقل لا يقوى الا على فعل واحد هو معرفة الحق ومن ثم فاليقين من جهة ما هو متعلق بالعقل لا يكون الا

هيئة من حيث فعل المعرفة العقلية فإذا طأنته اليقين في سكنون سيف
المعرفة اعني سكنون العقل عن حركة سعيه في طلب المعرفة
فاليقين بمناء الموجب الذي هو ثقة النفس من معرفتها الحق لا
يختلف بمناء الساي وهو وقوف حركة العقل الى الحق وانما هو واحد
معتبر من جهتين .

ثم لا ننكر ان اليقين ينضم معنى العاطفة او الشعور الشهوي ولكن
لا ينبغي ان يزعم عن باننا ان العقل حال في موضوع مركب هو الأنا
الجامع لقوة محبة ما هو خير له وقوة ادراك ما هو حق . والحال ان معرفة
العقل للحق في خير لارادة الفاعل العارف .

فإذا معرفة النفس بانها حاصلة على الحق في لنا بقوة الطبع منبع
عواطف شهوية لانها تولد فينا عنوية القوة والانسياط والراحة .
ثم لا ترى انهم يطلقون على اليقين اسم الاذعان والتسليم والارتضاه
والقبول الى غير هذه من الاءاء المتناولة عموماً بين القوم مما يبين لك
ان القوى المدركة والقوى الشهوية تتماثل في اليقين ويلب كل منها
فيه دوره بالاتفاق ويأخذ منه نصيبه وسمعه . اهـ

القسم الثاني

في علم اليقين بوجه الخصوص
أو

درس تحليلي لضروب اليقين المختلفة

مقدمة

في مقصد هذا القسم وفي تقسيمه

(٦٢) قد غلب عند القلاسة تقسيم اليقين الى ثلاثة اقسام .

يقين يوصف بالالهي او بالعلمي الكلي و يقين طبيعي ثم يقين ادبي . وهذا
الاخير يدخل فيه يقين الاعتقاد والايان . ومرجع الثلاثة الانواع من
اليقين الى نوعين شاملين وهما اليقين المطلق واليقين المقيد او الشرطي^(١)

(١) م : «١» اليقين باعتباره في ذاته اي من جهة ما هو فعل اذعان بصدره
العقل فيقال فيه انه فعل نفسي او فاعلي . ولما كانت الموضوع هو الذي يختلف
اذعان العقل هذا اليه كان ان قوة الحق الجاذبة لاذعان العقل تسمى ايضاً باليقين
تسمية للسبب باسم السبب . ولكن هذا اليقين يصفونه باليقين الموضوعي او المنطوي
ولما ان اعتبر اليقين بمناء الموصوف فهو موصوف بالنفسي والموضوعي معاً
لخصوله في النفس ومصدره عن الموضوع

«٢» يقسم اليقين الى الهي وطبيعي وادبي باعتبار وجهه اي الدليل التسمي
بمسند اليه كأن يكون وجهه مباحية الاشياء نفسها كقولك لا يمكن لشيء واحد
بعبه ان يكون ولا يكون معاً . او كأن يكون مبنياً على شرائع الطبيعة الجسمية

وعند القديس توما ان المعارف اليقينية تقسم الى فرعين بحسب

كقولك مثلاً : الموق لا يقومون - او كأن يكون مستنده ما استمرت عليه عادات الناس واخلاقهم كقولك مثلاً : الناس اذا جردوا على فطرة طبعهم فلا يكذبون فاليقين الاول يوصف بالمطلق - ولما الثاني فهو مقيد او شرطي - ولما الثالث فقد يكون يقينياً بحسب المعنى وقد يكون بمعنى الرجحان واغلبية الظن وهو المشهور كثير فيه

« ٣ » اليقين باعتبار شروط تحصيله فهو عند المحدثين لما عتقوا صرفاً ولما ادبي بحسبها يكون ثمرة فعل العقل وحده يستقل العقل بتحصيله كيقين المبادئ الاولى والمبادئ الحسية او لا يستغني العقل في تحصيله عن قيام شروط ادبية كاستقامة الارادة وشرف النفس الاية وقراءة التلب وسكون هواجس الشهوة الخ واليقين الادبي المذكور يمتنع بالشريعة الادبية ووجود الله وخلود النفس - فان يتيقن هذه الحقائق يقتضي تحصيل تمام الشروط التي ذكرناها - وهذا المعنى يقال ان اليقين الادبي المذكور هو فعل حر وبحسب اي ما جبر عليه - والاختيار ثابت للانسان فيه من طرف قبل لا من طرف بعد (كما يقولون) ويريدون بهذا التعبير ان اليقين الادبي مطلق لاختيار الانسان قبل معرفته الحقيقة وعند طلبها ولكنه لم يعد للانسان خيار في التمسك بهرى هذا اليقين او طرحه بعد ان وضح له الحق واجلج عن خفاها - وهذا معنى قولهم طرف قبل وطرف بعد

« ٤ » ثم اليقين باعتبار حصوله في النفس لما ان يكون قريباً او بعيداً وقد مر شرح ذلك في المتن

« ٥ » اما باعتبار نور الوضوح فاليقين اما فائق الطبيعة او طبيعي بحسبها يكون وضوح الموضوع حاصلًا عن نور الايمان او عن نور العقل

« ٦ » ان اعتبرنا تفاوت الكمال في معرفة الادلة على اليقين - فاليقين اما ابي او فلسفي - فالابي وبسمى الديني والمعتبر به الاذهان الجازم فحق مع معرفة اوله معرفة ضمنية مقدرة غير صريحة كيقين الطفل او الابي بوجوده فانها لا يشكك فيه ولكنها لا يدرك ان مراعاة اسبابه وادله - وبخلاله اليقين الفلسفي الذي وضع

موضوعها لان موضوع تلك المعارف اما ان يكون واضحاً او لا واضحاً - ونحن تبعاً لتعليم القديس توما نقول : اليقين يقين وضوح ويقين خبر او شهادة - اما يقين الوضوح فهو يقين التصديقات التي يظهر للعقل ان مجموعها خاص بموضوعها

واما يقين الخبر فيكون اذا لم يظهر للعقل جلياً ان المحمول في التصديق خاص بموضوعه - ثم يقين الوضوح اما ان يكون بالوضوح القريب او بالوضوح البعيد بحسبها يكون ظهور تعلق المحمول بالموضوع ظهوراً بالباشرة اي بلا واسطة او ظهوراً بواسطة

ثم يقين الوضوح القريب باعتبار موضوعه اما ان يكون في التصديقات المتعلقة بالنظام النظري واما في التصديقات المتعلقة بنظام الوقوع المتحققة -

لك بالمقابلة

« ٧ » يتحصل مما تقدم ان اركان اليقين ثلاثة - وجه اليقين اسبه سبب الاذهان الجازم - ثم التفاعل الموقن - ثم آلة الاذهان - وسموا بحسب هذه الاركان الثلاثة مصداق اليقين Criterium فقالوا المصداق على ثلاثة انواع - مصداق من اجله وهو الموجب للاخير اليقين اعني الوضوح - ومصداق منه وهو نور العقل مع مبدأ التفاضل الذي يبدونه لا يصدر حكم صادق ثم مصداق به وهو الآلات التي تتوصل بها الى معرفة الحق - وقد عرفوا المصداق بسماء هذا الاخير قالوا : هو الآلة التي يستخدمها الانسان لتمييز بين الحق والباطل

ويراد حينئذ بلطف المصداق القوى المدركة عقلية كانت او حسية لا من حيث هي قوى بل من حيث هي الاسباب الكافية التي يبنى عليها يقين تصديقاتنا - وعليه فالمصداق منه باطن ودخل في الفاضل المعارف ومنه خارج عنه كسبادة الخبر والرواية - اهـ (عن فرج)

وعليه فيكون يقين الوضوح القريب على نوعين نوع من النظام النظري ونسبه يقين المبادئ ونوع من النظام الحقيقي الواقعي ونسبه يقين المشاهدة ويحدد هذا مع يقين الوقائع الحاصلة في الضمير أي الوجدانيات وكذا قل في يقين الوضوح البعيد أو يقين الدلالة - لأن هذا يقين أيضاً أما أن يكون من قبيل النظام الذهني النظري وأما من قبيل النظام الحقيقي الوجودي - وإذا فهمت ذلك فبين لك المقصد العام من هذا القسم الثاني معقوداً على الأبواب الآتية:

الباب الأول : في اليقين بالوضوح القريب وفيه فصلان :

الفصل الأول : في المبادئ : والفصل الثاني : في واقعات الضمير

الباب الثاني : في يقين الوضوح البعيد وفيه فصلان .

الفصل الأول : في العلوم العقلية النظرية . والفصل الثاني : في العلوم الاختبارية

الباب الثالث : في يقين التاريخ أو الخبر وفي يقين الإيمان والاعتقاد

الباب الرابع : غرض تشبيهي في ضروب اليقين المختلفة

الباب الأول

في اليقين بوضوح^(١) قريب

❦ الفصل الأول ❦

في المبادئ

البحث الأول

في تعريف المبادئ^(٢) وتقسيمها

٦٣ (١) المبدأ على ما حدّده أرسطو هو ما شيء به يكون أو يصنع أو يفهم . فالذي به يكون شيء أو يصنع هو المبدأ الحقيقي الوجودي وأما الذي به يفهم شيء فهو المبدأ المنطقي أو الذهني فاللبادى الأولى المنطقية وهي التي كان ينبغي أن تقتصر عليها كلامنا

(١) م : الباء في بوضوح باله السبب . فيكون معنى العنوان اليقين الحاصل بسبب الوضوح القريب أي بلا واسطة . وهذا اليقين هو يقين المبادئ ومصادقه سميانه في الحاشية على عد ٦٢ المتقدم مصداق منه . وكذا يقين الوضوح القريب يتناول اليقين الحاصل بشهادة القوى المدركة وقد سميها مصداقه مصداق به (راجع الحاشية المذكورة)

(٢) م : قال الجرجاني في تعريفاته : المبادئ هي التي يتوقف عليها مسائل العلم كتنوير المباحث وتقرير المذاهب . فليبحث أجزاء ثلاثة مرتبة بعضها على بعض وهي المبادئ والأواسط والمقاطع . وهي المقدمات التي تنتهي الأدلة والجميع إليها من الضرورات والمسلمات مثل الدور والتسلسل . ثم قال : والمبادئ هي التي لا تحتاج إلى البرهان بخلاف المسائل فإنها تثبت بالبرهان المقاطع . اهـ

ها هنا في التصديقات الاولى التي تجعل معارفنا النابعة ممكنة - وهذه المبادئ الاولى على نوعين المبادئ المولدة للعلم ثم المبادئ الكلية للبرهان اعني الضوابط العامة الشاملة للبرهان وهي المسلمات

«١» اما المبادئ المولدة لكل فرد فرد من العلوم فهي المقدمات التي هي من البساطة والوضوح بحيث لا تعود بحاجة الى البرهان ولم يعد ممكناً اثباتها ببرهان وانما هي اولية بالقياس الى طائفة مخصوصة من المعارف ومستفادة من الموضوع السوري لكل فرع من فروع العلوم

«٢» اما المبادئ الكلية او الضوابط العامة الشاملة للبرهان او المقاطع فهي الاصول القريبة للوضوح الداتية الجلاء والتي تكفل تمييز كل برهان - فتكون لتلك هي المبادئ الاولى بالقياس الى جميع معارفنا اية كانت -

الطلب الاول

في المبادئ المولدة للعلوم

(٦٤) «١» ان كل برهان في علم من العلوم الجزئية انما يبني على مقدمات لم يكن ممكناً اثباتها وقد مر بك ذلك في بابه - ودليله ان مقدمات هذا البرهان اما ان تكون واضحة بذاتها وبحيث لا تحتاج في حقائق مبادئ واما انها تحتاج الى برهان ليظهر وضوحها بمظاهر جلائها - والحال يتبع ان القضايا التي تدخل في قياساتها يكون جميعها نتائج اوقضايا يمكن التبرهن عليها والا كان احد امرين اولهما ان جميع هذه القضايا يمكن

اثباتها بقضايا غيرها متقدمة عليها في الدهن وبحيث لم يكن من قضية مستوفية حق ثبوتها بالبرهان مقطوعاً بصحتها فينتفي اذ ذلك كل علم يقيني وثانيهما ان تكون القضايا التي يبني اثباتها محصورة في عدد محدود تثبت الواسطة منها الاخرى وبحيث ان القضايا الى الحال اذ لو قدرنا مثلاً ان قضية ب تثبت بقضية ا فيصح ذلك اعتماداً على ان قضية ا هي اعرف من قضية ب - ثم لو عكسنا قلنا ان قضية ا تثبت بقضية ب فيصح ذلك لان قضية ب اعرف من قضية ا - فكان اذا كل من قضية ا وقضية ب اعرف من الاخرى واقل معرفة من الاخرى معاً - وهذا بين الاستحالة - فاذا لا بد من ان تكون مقدمات البرهان مما لا يمكن التبرهن عليه

«٢» ان كل برهان انما يستند الى مقدمات لا يبني اثباتها وذلك لان هذه المقدمات او القضايا التي لا يمكن اثباتها انما هي واضحة بذاتها والعقل اذا حضر له طرفاها فانه يرى ابتداءً وللحال النسبة الرابطة بينهما فلو اترتنا ان هذه القضايا غير واضحة بذاتها لقضي على كل علم بالانعدام والتلاشي للزوم ان تكون وتسمى النتائج التي تستعمل هذه المقدمات لاثباتها هي بحجة اولى خفية وغير واضحة

ثم ان كل واحد من العلوم الجزئية يبني على مثل هذه القضايا التي يسمونها مبادئ العلوم او الاصول الموضوعية كما هي المبادئ المقررة لعلم المساحة التي يسمونها الاصول الموضوعية لافقليدس - ثم هذا المبدأ الجلي القائل بان الكل مساوٍ ل مجموع اجزائه - وهو الاصل الموضوع لعلم الحساب -

المطلب الثاني

في المبادئ الأولى إلى المبادئ التي تثبت تدبير الفكر الانساني

(٦٥) تريد بهذه المبادئ التدريجية تلك التصديقات التي يبرها عن النسب البسيطة القائمة بين الموجود واللا موجود . فهذه لما كانت من الشمول والكلية بحيث لا يحصرها حد ولا يضبطها خصوص ولما كانت من لزوم الضرورة الواضحة بحيث لا يقوم عليها تكثير . كانت هي القياس الرشيد الهادي والحكم الصحيح الصادق لكل تصديق ولكل انتقال ذهني ولهي كذلك وان لم تكن منبع العلم ولا داخله في القياسات دخول المقدمات فيه .

وهذه المبادئ ثلاثة مبدأ الاتحاد او الموهو ومبدأ التناقض ومبدأ الحثو او مبدأ نفى الحد الاوسط (تنطق عدد ٧٨) وهذه يعبر عنها في اصطلاح المنطق كما يلي

١° " ينبغي على وجه الاحلاق ان يكون الحق متحداً مع نفسه . او ضروري بالضرورة المطلقة ان يكون الحق متحداً مع ذاته .

٢° " يستحيل على المرء اياً من كان ان يتصور شيئاً واحداً بينه انه موجود ولا موجود .

٣° " ليس بين قضيتين متناقضتين من حدٍ اوسط . فالمبادئ الأولى هي غير قابلة للاثبات وهي لا تحتاج الى برهان . فان العقل اذا حضر له تصورات هي غاية في البساطة فانه يدرك رأساً وبسلا واسطة

النسبة الحاصلة بين المحمول والموضوع بحيث لا يمكنه ان يخطأ او يضل في تصديقاته .

هذا في المبادئ الأولى واما المبادئ المتفرعة عليها وهي التي يكون في اطرافها بعض الشمول والتركيب فلا يتقرر صدقها الا بترجيحها الى مبادئ ايسر منها اي عرضها على نور مبادئ الموهو والتناقض والحثو . وتري مثلاً على ذلك ما قلناه في مبدأ العلية كما مر بك في عدد ٥٠ من هذا المجلد .

الفصل الثاني

في حقائق الضمير او الاختبار الباطن وهي الوجدانيات

البحث الاول

في ان حقائق الضمير (الوجدان) لا تقبل الاثبات والبرهان

(٦٦) اليك اثبات هذه القضية التي جعلناها عنوان هذا البحث : اذا شئنا ان ثبت حقاً من حقوق الاختبار الباطن فلا بد لنا من

(١) م : الوجدانيات نسبة الى وجدان مصدر وجد اي علم وادرك واصاب والوجدان وهو في الاصطلاح النفس وقواها الباطنة . والوجداني على المشهور هو ما يجد كل احد من نفسه عقلياً صرفاً كان كاحوال نفسه او مدركاً بواسطة قوة باطنية . وعلى غير المشهور هو ما يدرك بالقوى الباطنة . والمراد به هنا ما يجده من نفسه اي ما تدركه في نفسه من صفاتها الادراكية والارادية وما تدركه منها بقوة المحافظة اي الفاعكة . اهـ . وعندما ان المحافظة تدل على الحفظ والتذكير على الذكر . فالمحافظة

لأستعانة بمقدمات مستفادة من عالم النظريات أو من عالم الأمور الحقيقية الاختبارية أو المشاهدات والحال ان المقدمات المتعلقة بنظام النظريات لا تؤدي بنا الا الى نتيجة نظرية مثلها لا الى تحقق واقع حادث تحققاً يقينياً .

ثم المقدمات التي هي من نظام الأمور الحقيقية الوجودية فاما ان نستمدّها من واقعات الاختبار الباطن واما من حادثات الاختبار الخارج والحال لا يصح شيء من كلا التقديرين اما التقدير الاول اي استمدادنا لتلك المقدمات من الاختبار الباطن فلأن فيه خطأ الدور المصرح او المضمّر^(١)

واما عدم صحة التقدير الثاني اي استمدادنا للمقدمات من الاختبار الخارج فلأن فيه شدّ عقدة الاشكال لا حلها لتوقف اليقين بوجود العالم الخارج على يقين الضمير والوجدان اي على اليقين بصدق الضمير .
فبيّنا اذاً ما ان تقرر كون واقعات الضمير او الوجدانيات هي واضحة

كأنها ستكون ما والمذكورة حركة ما . ا .

والضمير المذكور في عنوان هذا الفصل والمعبر عنه عندم بلفظ Conscientia يوافق الوجدان عند العرب لان الضمير او Conscientia بمعنى المتع هو قوة باطنة ندرك بها كل الحوادث الباطنة الحاضرة لنا ونذكر اننا نذكرها .

(١) م : قال الجرجاني في تعريفه : الدور هو توقف الشيء على ما يتوقف (هذا) عليه ويسمى الدور المصرح كما يتوقف ا على ب وبالعكس (اي ب على ا) او بمراتب ويسمى الدور المضمّر كما يتوقف ا على ب وب على ج وج على ا . ا .

بالوضوح القريب واما ان يبين ان عدم التسليم بشهادة الضمير ضرب من المكابرة في الحق وانكار للصواب .

ومن ينكر صدق شهادة الضمير فهو لا اقل من انه سلّم بشهادة ضميره هذه الموجبة عدم التصديق اي انه سلّم بصدق حالة عدم التصديق التي يريد ان يستثبت فيها . ولا ينهض قول من يقول بوجود الشك في صدق الضمير من اجل ان شهادته قد تقع متناقضة اذ لو صح ذلك لماذا تصدق ضميرنا عندما يشهد بالتأقّض هذا ونكر اننا يمكننا ان نكون على يقين من احدي التقيضتين الا يرى بان هذا هو عين التسليم باننا يمكننا ان نحصل على اليقين في الأمور المركبة ولا نحصل عليه في الأمور البسيطة^(١)

(١) م : الضمير على ما مرّ بك تعريفه في الحاشية المتقدمة ينسب لنا على الحوادث او الاتصالات الباطنة المحسوسة واما على المتقوّة ولهذا قسموه الى ضمير او وجدان حسي ووجدان عقلي وموضوعه القريب هو تلك الحوادث والاتصالات الحسية او العقلية وموضوعه البعيد هو وجود الفاعل المفكر المشعر والمدرك تلك الاتصالات .

قال فرج يجمع الفلاسفة الاصحاب اللاادرية الكلية على ان الضمير مصداق لليقين وان شهادته غير مكتوبة لانها معصومة في ما يخلق بموضوعه الثري . وطرح بعضهم شهاد: الوجدان فيما يخلق بموضوعه البعيد اعني ان الضمير لا يدرك الفاعل المفكر . فقال :

قضية : ان الضمير مصداق للحق بطريق المشاهدة . وثابت ذلك قال :
« ا » اما كون الضمير مصداق للحق فلانه لا يمكن ان يرتاب في شهادته وذلك لان ما يثبت بالاختيار المستقر المأمّم ولا يقوم بدونه يقين لا يمكن ان يرتاب فيه . . .

البحث الثاني

في مواضع الادراك الباطن

(٦٧) ان نظر الضمير والاختبار الباطن والوجدان انما يقع على افعالنا الادراكية وافعالنا الارادية ثم على اذكارنا لتلك الافعال . واتنا والحال انه ثابت بالاختبار المستمر العام ان النفس ليس فقط تشعر وتترك بل من المقرر كونها تدرك انها تدرك ونحس . والحال لو ان شهادة الوجدان غير صادقة لكان كل يقين لنا هو في حكم المعلوم .

«٦» اما كون الضمير مصداق الحق بطريق الملاحظة فلان ما كان من الوضح بحيث لا يحتاج الى برهان ولا يمكن اثباته ولا طرعه فينبغي ان ينزل منزلة مصداق اليقين بطريق الملاحظة والحال الضمير هو هكذا .

اما اولاً فلان مثل هذه القضية وهي اعرف اني ادرك فهي من الوضح بحيث لا تحتاج الى برهان لانها اوضح من كل برهان .

واما ثانياً اعني ان شهادة الضمير لا يمكن اثباتها فلان كل برهان يفترض فيه شهادة الضمير لان كل برهان انما هو فعل ينتقل به العقل من تصديق الى آخر والحال ان فعل الانتفال هذا لا يتم الا بوجوب العقل الى افعال نفسه بقوة التروي والبصيرة او الضمير . واما كون شهادة الضمير لاثرة ولا تطرح فلان الرب في شهادة الضمير يفترض يقين بوجود الرب ولا يعرف وجود الرب الا بشهادة الضمير .

قضية ٣ : ينتج من القضية الاولى ان الضمير يدرك الفاعل المتفكر اي صاحبه . ثم لا يدرك الضمير مباشرة الا اسوال النفس واتعمالها ولكنه يدرك صاحبه اي الفاعل المتفكر وذلك بواسطة . وذلك لان من يدرك انه يحس ويقوم فينبغي بالضرورة ان يدرك انه حي وموجود اذ لا يدرك الحس بلا من يحس والحي من دون من يحيي والانتفال من دون من يفعل . فاذاً يدرك صاحب الضمير وجود نفسه بضميره . وقلت « وجود نفسه » لا طبعها واضافات انفعالها بعضها الى بعض

ينبئ لك هذا موضحاً في التصورات والارادات والاذكار فنقول
«١» اما التصورات فان العقل يدرك رأساً افعاله الخاصة ودليله ان المعرفة هي حاصلة من اتحاد الموضوع بالفاعل المعارف بواسطة صورة معقولة

والحال ان الموضوع الذي شأنه ان يعرف ان كان هو نفس العقل المعارف اعني ان كان ذلك الموضوع فعلاً مستقراً في النفس فيتم الاتحاد بين الشئيين بلا واسطة صورة معقولة اي ان المعرفة ثم مباشرة وبلا واسطة .

«٢» اما افعال الارادة او المشيئات فانه يلوح لاول وهلة انها تنبئ عن طائفة العقل بل من الضرورة ان لا يتاولها العقل مباشرة على انها صادرة عن قوة هي مخازنة عن العقل ومتميزة عنه تميزاً حقيقياً وعليه فان صح ان فعل التصور تلحظه عين المراقبة الباطنة وتقع عليه مباشرة فليست كذلك حال المشيئات .

وقد يقال ان فعل الارادة حاضراً للعقل حضوره في اصله لان كل

لان هذا خاص بفعل العقل المستقل او التهن المبرهن .

«٣» كذلك في شهادة باقي الحواس الباطنة التي هي الحس المشترك والتصرف والواهمة وهذه تدرك من الحسوس ما لا يحس كما تدرك الشاة عداوة الدب وموضوعها هو النافع والضرار من الحسوس وكل هذه القوى الباطنة آلات لادراك الوجدانيات ادراكاً يقينياً وشهادتها صادقة وذلك لان هذه القوى فاعلة بالاضطرار لا بالاختيار اعني انها موجبة من طبيعتها موضوعاتها فتدركها اذاً بالضرورة والا كانت الطبيعة ميتة الخلق والتكوين . اه

فعل ارادة يقتضي بالضرورة سبق فعل تصوري اذا ما من شيء مراد الا وسبق معرفته . ولكن السبب الرئيسي الذي من اجله تقول باتحاد افعال الارادة بالقوة العاقلة هو ان القوتين وان امتازت الواحدة منهما عن الاخرى امتيازاً حقيقياً فاصلهما المشترك بينهما واحد هو الجوهر هو الأنا الواحد بينه فها لتلك متحدتان اتحاداً باطنياً لا تنفك الواحدة منهما عن اختها .

٣٠ اما الازكار فنقول فيها ان الركن الاساسي الذي تقوم به الذاكرة ولتتمكن به من مراوغة فعلها الذكري هو كون الأنا واحداً وثابتاً مستمراً . ولكن هذا الركن وان كان السبب الوجودي للذاكرة اعني انه السبب من جانب الوجود فلا يصح ان تكون الحال كذلك في نظام القمن والاعتبار اعني لا يصح ان يقال ان معرفة هذا الاتحاد في الأنا هي اساس يقين الذاكرة . اذ يمكنني ان اذكر مثلاً شيئاً من دون ان افكر اني انا بعيني الذي فعل فعل معرفة هذا الشيء للمرة الاولى هو انا بنفسي الذي يذكر الآن هذا الشيء . ثم ان فعل الذاكرة التكميل له اركان كثيرة اولها شعور مبهم غير محلي باننا عرفنا من قبل هذا الشيء الذي نعرفه الآن . وثانيها ان نضع هذا الفعل الذي عبر في وقت من الزمان الماضي هو متفاوت بالتعين بان يكون اكثر او اقل تخصصاً وثالثها ان نفظن الى ذلك الفعل ونذكره كلاً او جزءاً

وان كلاً من قوتي المصورة والفكرة العاقلة تذكر ليس فقط الاشباح والصور المعقولة للشيء الذي نعرفه في الحال بل تذكر ايضاً الصورة

الادراكية في فعل التصور نفسه . ومن ثم فاذا حضر ذكر الشيء المعروف فانه يوقظ في الحال ذكر الفعل الذي عرف به الشيء . وحينئذ يقال في الذاكرة انها في صورتها المبهمة الغير الجلية .

وكذا اذا تأملت في حادث جرى استقبته الصورة الحافظة في دماغ خرائنها فينبأ لي ان اذكر جميع الافعال المتعاقبة التي وليت ذلك الحادث منذ حين وقوعه الى الآن وهكذا يمكنني ان ابين بالتقريب وضع الفعل الماضي في وقت حدوثه ويكون تبيني له متفاوتاً في التعيين بحسب كثرة اوقلة الاوساط التي هي شبه باوتاد منصوبة للدلالة على طريق مروره وسيره .

وتقول اخيراً بعبارة اوجز ان ذكر شيء وتعقُّق انه هو فذلك عبارة عن انك تطبق على ذلك الشيء (شعراً كان او صورة معقولة) صورة مثالية بقيت مستقرة ومستبقة في الحافظة عاقلة بها علق الملكة . مثلاً تذكرك انساناً وتعقُّقك انه انسان انما هو تحققك كون هذا الانسان ينطبق عليه تصور الانسان التالي المجرد وكذا تذكرك هذا الانسان وتحققك انه هو هو قائما هو تحققك مشابته بالصورة التي تمثل لك هذا الانسان . فقد علمت من هذا التحليل الموزن ان الافعال المختلفة التي تقوم بها الذاكرة او المفكرة^(١) جميعاً افعال ادراك حالية وسوف ترى هذا التحليل مسهباً مشعباً في علم النفس . اهـ

(١) م : المفكرة او الذاكرة قوة في النفس تحفظ الادراكات الماضية وتذكرها من حيث هي ماضية . وتفرق عن التخيير او الوجدان من وجه ان الذاكرة

الباب الثاني

في اليقين بالوضوح البعيد او بواسطة

* الفصل الاول *

في النتائج العلية المتعلقة بالمعالم النظري الفكري

اي في يقين العلوم النظرية

البحث الاول

في العلم - في العلوم النظرية والعلوم التجريبية

(٦٨) ان قضية ما ان لم تكن واضحة بذاتها فينبغي ان يحل

بذكر الاشياء او الوقائع الماضية والضمير لا يدرك الا الحاضرات . والذاكرة اما ان تثبت صور المحسوسات واما ان تثبت الماضي . فالاولى يسمونها مصورة والثانية تسمى مفكرة ورجحة او عقلية وكذا الوجدان كما مر بك .

والفكرة تدرك تارة افعال العقل او تصوراتها واسما موضوع تلك الصورات فلها تدركه بواسطة الصورات . هذا فنقول ان المفكرة او الذاكرة هي مصداق يقين المشاهدة اعني ان شهادتها فيما يعلق بموضوعها صادقة نحو قولنا يقين المشاهدة . ودليله :

(١) ان الذاكرة لا كانت كالضمير قوة فاعلة بالضرورة . كان انبعا اذا استتم لها شروط فلها تدرك موضوعها بلا محالة . فاذا شهادتها هي ايضا مطابقة لتواقع فهي اذا صادقة والا كانت الذائبة فاسدة الصنع .

(٢) يطلب في الذاكرة لكي نحو لنا اليقين القريب او يقين المشاهدة امران وحسب اولهما ان تحفظ في النفس الانفعالات او الا وال الحاصلة فيها وتثبتها

وضوحها بمصقل حد وسط . وان مثل هذه القضية التي هي نتيجة القياس كانوا يطلقون عليها في القديم لفظ العلم (علم النتائج) (م : وربما سميت بلفظ المقطع لانها محل النقاء الحكم) . ولكن لفظ العلم هو احق بان يطلق على مجموع منسب من قضايا مترتب بعضها على بعض ومتحصل

ان نقوى على تذكر تلك الاحوال الماضية وتحقق كونها هي . والحال ينبغي لنفس ان تحفظ بعض الانفعالات والادراكات التي حصلت لها في الماضي ولا سيما ان النفس جوهر روحي ومن شأن الجوهر الروحي ان يحفظ الانفعالات التي حصلت فيه ما لم يفته منه مانع . ثم لا مانع من ان تذكر النفس ما هو متغير سببه خزانها وتحقق انه هو الذي حصل فيها في الماضي . لان النفس ان كانت تقوى على ادراك ما هو حاضر للذهن الآن والاول مرة لما المانع من ان تدركه مرة ثانية وثالثة .

(٣) يشهد لنا الحس الباطن اننا نذكر يقين اننا في الامس فعلنا هذا او ذاك وادركنا واوجينا هذا او ذاك والحال اما ان هذا الذي نذكره صادق غير مكتوب وشهادة الذاكرة تكون غير مكتوبة واما ان يصنع علينا الرب في كل شيء من مواضع حياتنا وهذا غير مسلم والا اتفق كل علم وذلك لان التعلم لا يتم الا بفهم ما نلته وباستيداع خزانة الذهن وكلا الامرين يستحيل بلا الذاكرة . وايضا العلم سلسلة معارف متناسك بعضها باعتاق بعض وجمع تلك المعارف وتوحيدها في العقل يستلزم قوة الحافظة والذاكرة بحكم الضرورة

(٤) اما ما يتعرض على صدق شهادة الذاكرة من جانب ضعف الذاكرة وخطاها مراراً . فلهذا الاعتراض لا ينهض ولا يتقدح في صدق شهادتها لان خطأ الذاكرة حاصل لها بالعرض ومن قبيل عدم التروي والتفكير وكذا ان الضلال يحصل لا من قوة الوضوح بل من نقص الوضوح كما خطأ الذاكرة لا يحصل من الذاكرة بل من نقص التروي . واما ضعف الذاكرة فلا يؤدي الى الكذب في شهادتها بل الى الجهالة وليست الجهالة كذبا وضلالا بل عدم معرفة وهذا يوجب فالحس (عن فوج بتصرف)

بعضاً عن بعض ومتعلق جميعها بموضوع واحد . وهذا هو المعنى المشهور
لفظ العلم
وكل علم من العلوم إنما هو مستند الى مبادئ تستخلص منها النتائج
بطريق البرهان .

أما في بعض العلوم فثأن تلك المبادئ ان تكون بسيطة وكمية
واضحة بذاتها . ويطلقون على هذه العلوم اسم العلوم النظرية العقلية وهي
مكتسبة بطريق الاستدلال ليس غير

وأما في غير هذه من العلوم فالمبادئ مركبة وهي ثمرة الاستقراء
المنبج على الملاحظة والمراقبة او التجربة والاختبار . ويطلقون على مثل هذه
العلوم اسم العلوم التجريبية والاختبارية وهذه تجري فيها طريقتا الاستقراء
والاستدلال معاً . فيحصل من ذلك ان تحقيق يقين العلوم النظرية لا
يتأنا الا بتحقيق قوة صدق البرهان الاستدلالي الذي عبارته المتداولة
المشهوره إنما هي القياس كما يعلنا اياه علم المنطق (عدد ٧٩ وما يليه)

البحث الثاني

في قوة القياس وفضيلته

(٦٦) ان ستوارمل قد اورد بلوجه الشديدة وعبارته القوية
اخص الاعتراضات التي يعترض بها على استعمال القياس . قال هذا
الفيلسوف الانكليزي ان كل برهان استدلالي يمكن تخريجه على صورة
واحدة ورده الى هذه العبارة المدرسية وهي :

كل الناس مائتون والحال غايوس انسان فاذنا غايوس مائت . ثم قال
ان مثل هذا البرهان عقيم لا يعلى منه بطائل ولا يفيدنا شيئاً من العلم
فضلاً عن انه لا ينفك ان يكون فيه مصادرة على المبدأ اذ انه لكي يمكننا
ان نوجب كون جميع الناس مائتين لا بد من ان نعلم ان غايوس مائت اذ
لا يمكن لنا وضع الكبرى ما لم تكن على يقين من النتيجة . وعليه فليس في
مثل هذا البرهان من فائدة ولا تقضي منه شروء تغير .

ولا ينهض القول ان النتيجة موجودة في المقدّمات ختياً وتقديراً
لان ايجاب شيء على سبيل التثمين والتقدير هو ايجابه من غير علم . وان
كان لا يعلم الشيء فما السوء لا ايجابه صراحة .

هذا ما قاله مل ونحن قول :

ليس من الصواب ان يتزل للكل الذي ذكره الفيلسوف الانكليزي
مثلة قياس او ضابط علم لكل برهان قياسي لانه اذا ذكر بالصورة المقدمة
فانه يزيك ويصوب كل اعتراضات الفيلسوف اذ يلوح ان الكبرى في
القياس هي ابدأ قضية جمعية اي مأخوذة بالمعنى الجمعي اسمها عبارة
موجزة مستخلص فيها كل الجزئيات . والحال ليس الامر كذلك في
القياس . لان الكبرى في القياس الصحيح ليست بقضية جمعية بل لا توصف
بكونها قضية كمية بالفعل حتى تثبت من النتيجة قضيتها لمحدث جزئي . وانما
هي اي الكبرى في التحقيق قضية تعمل فيها خاصة عامة على تصور
مجرد . ثم بواسطة الصغرى تخصص هذه الخاصة العامة بالموضوع الجزئي
الذي يلقي مشاركا لتصور موضوع الكبرى المجرّد مشاركة في طبيعته .

وعليه فنكون عبارة المثل المذكور الحقيقية هي هذه :

الطبيعة البشرية هي قابلة للموت والحال هذا الفرد المتخصص (غايوس) هو حاصل على الطبيعة البشرية فإذا غايوس مائت . وهكذا فلا تكون الكبرى متضمنة بالفعل للنتيجة لا تضمناً صريحاً ولا تضمناً تقديرياً وإنما هي العلة القاطنة لوضع هذا التصديق . فليست الكبرى هي ما يستحصل منه النتيجة وإنما هي ما يربط النتيجة . وخلاصة القول ان خطأ ستوار مل إنما هو انه ينزل الكبرى في كل قياس يرهاني منزلة قضية جمعة تتضمن جملة القضايا الجزئية وهذا بين القاطن وذلك لان القياس البرهاني إنما هو بخلاف ما ظنه ستوار مل فإن قوامه الثاني ان يبين لنا ان مجموعاً ما لا كان موافقاً من طبعه لموضوع ما مجرد كان يحكم النتيجة موافقاً لهذا الموضوع العربي الجزئي

وانما نذكر لك مثلاً آخر على القياس تخيرناه لموضع مضائه في قطع دابر كل اعتراض : فهب وضعت هذه القضية وهي : كل رقم عددي متته بصفر او بخمسة فهو مقسوم على خمسة فهذه قضية غير واضحة أولياً وابتداءً فان وقفنا الى اثباتها من غير مصادرة على المبدأ فيتحقق لنا ان البرهان القياسي فيبذل شيئاً جديداً ويفتح كنز معارفنا فنقول :

لكي يتضح لي ان كل رقم عددي متته بصفر او بخمسة هو مقسوم على خمسة يتعين علي ان اجد حداً أوسط له هذه الخاصة العامة وهي ان يكون مقسوماً على خمسة وان تكون معلومته المبردة متحققة الصدق في الأرقام المختومة بصفر او بعدد خمسة كهذين الرقمين مثلاً ٢٣٠ و ٢٣٥

فانني ارى بعد التروي ان مجموع عددين كل منهما حاصل عن ضربه بخمسة هو (اي ذلك المجموع) حاصل عن ضربه بخمسة ايضاً . وهي ذي الكبرى فاقول : كل رقم مختوم بصفر او بخمسة هو مجموع عددين جزئيين كل واحد منهما هو حاصل عن ضربه بخمسة . لان كل رقم عددي مركب يمكن تحليله الى جزئين الى رقمين رقم المشرات ورقم الآحاد . والحال من البين ان رقم المشرات هو حاصل الضرب بخمسة وكذا رقم الآحاد ان كان خمسة فهو حاصل الخمسة . فإذا كل رقم عددي مختوم بصفر او بخمسة هو حاصل عن الضرب بخمسة وكذا تحصل النتيجة على تقريرها وتأخذ أيد ثبوتها او يأتي القياس بحقيقة جديدة يقينية^{١٠} .

(١) م : يفترض الماتن هنا معرفة المتالمع بعض حقائق استفادها من المنطق وعلم النفس فجاء بها تعريفاً فيجدر بنا ان نوضح بها ما هنا تنمية للفائدة فنقول : ان الثمن مصداق للحق واليك تفصيل ذلك فليقمه

قضية اولى : الثمن الانساني او العقل المبرهن لا يقبل الا بطريق العرض . ودليله ان كل قوة فاعلة بالضرورة لا تنوجه من طبيعته الى متضادين كما هما الحق والباطل وانما هي اما موجبة الى الحق فصادقة واما موجبة الى الباطل فكاذبة . والحال ان الثمن الانساني هو فاعل بالضرورة ومعد من طبيعته لمعرفة الحق بدليل انه الجانب المتخالف فيه هو ان يوصلنا الى الحق الموضوعي فإذا الثمن اذا اعتبر في ذاته ومن حيث طبيعته فلا يقبل ولا ينش وقد يتفق له ان يخطأ ولكن على سبيل العرض لظروء نقص او ضعف او لمعوبة عظيمة في الشيء المدرك او لسابق وهم . يتولى عليه او لتزعات شهوات تستغزه كما رأيت في مصادر الضلال في المنطق .

قضية ثانية : القياس مصداق للحق . والبرهان عليه ان القياس اكمل صورة من صور الانتقال الذهني اي اكمل فعل من افعال الذهن المبرهن فإذا اما

ان الذهن المبرهن مبطل من ذاته وهو قول ساقط واما انه مصداق للحق وهذا هو القول الصحيح - ودليلا عليه ان المعرفة التي تكتسبها بطريق القياس يتنفي صدقها اليقيني شرطين وهما صدق المقدم ثم صحة الاستنتاج وصدقه - وهذا قد وضح لك عما رأيت في عدد ٨٣ من المنطق فان تم هذان الشرطان في القياس كانت النتيجة صادقة بالضرورة .

قضية ثالثة : تتوصل بالقياس الى اكتساب ستائقي جديدة وتثبت هذه القضية بشاهد الاختيار ودليل العقل :

(١) اما الاختيار فهو اكبر شاهد على ان علم ما وراء الطبيعة وعلم النكهي وعلم الله كل ذلك ثمرة القياس ومن فضل كنوز البرهان - وكذا قل في علم الرياضيات والمساحة والحساب وعلم الخيل - وايضا هذه العلوم الطبيعية ورد عليها القياس وكلها واستخرج لها من المبادئ كثيرا من الشرائع ورتب بين هذه الشرائع واقام بينها وصل الارتباط .

(٢) اما دليل العقل فهو ان كل طائفة من طوائف المعارف مرجعها الى مبادئ قليلة او ضوابط عامة محصورة يتناول شيئا من تلك المعارف والحال من شأن القياس ان يستخرج من أطوار تلك المبادئ ما يضمنه مجموعها - فاذا من شأن القياس ان ينشر كنوز العلوم المختلفة ويضع ثروة العقل

وان قيل من احرز المبادئ فقد احرز النتائج المتضمنة فيها فاذا لا يفيد القياس شيئا جديدا - فحيه وان سلنا بان النتائج منطوية تحت المبادئ بالقوة والا لا يمكن استخراجها منها فلا نسلم بانه يلزم عن انطوائها تحتها كونها معروفة معلومة - والأصح هذا البرهان وهو ان العقل الانساني يبرف كل العلوم لان جميعها فيه بالقوة وفساد هذا القول بين - ا -

فيحصل اذا ان القياس استدلاليا كان او استقرائيا هو مدرجة للعلوم - سلم يرتقي به الى مدارج المعارف وانه مصداق اليقين - (عن فرج)

❦ الفصل الثاني ❦

في النتائج العلمية المتعلقة بالعالم الحقيقي

او في يقين العلوم التجريبية

لما كانت الملاحظة والتجربة تجريان على موضوعين هما وجود العالم الحق في الخارج وطبيعة هذا العالم الخارجي فلتنا يقين العلم بهما بحثين فقول :

البحث الاول

في يقينية وجود العالم الخارجي

المطلب الاول

في صورة المسألة

(٧٠) نرى بلادة اننا على يقين من وجود الاشياء الخارجية عنا بل يلوح لنا اننا نعرف طبيعتها لاننا نسب الى تلك الموجودات التي هي ليست انا خواص نلظن انها لها ومتمدة معها كالامتداد والصلابة واللون وما شاكل ذلك

والمسألة هنا هي نفس المسألة التي طرحناها عند كلامنا على اليقين بوجه العموم وهي هل يمكننا ان نحقق تحقيقا علميا هذه الادعاءات البدئية او لا - فنن القلاسة من محجب بالثني وهم اصحاب التعدية (التصورية) واما نحن فاننا نوجب ممكنة تأيد هذه الادعاءات بالبرهان العلمي

قد رأيت في ما قدمناه ان كنت يحاول ان يني صرح كل معارفا
على تأثيرات الحس الانفعالية . فالخاصل من مذهب كنت اننا لا نعرف
في الجملة الانفعالات الاثنا وتبدياته . وانه لا يوجد بالقياس البنا الا
حالات الضمير واحوال نفسانية مع دوام مكنة تحولها الى حالات غيرها .
واننا دفعا لهذا المذهب نضع القضية التالية

المطلب الثاني

قضية : يمكننا ان نعرف وجود العالم الخارج معرفة يقينية

(٧١) اننا ثبت هذه القضية بثلاثة براهين

« ١ » اما البرهان الاول فهو مستمد من حالة احساسنا الانفعالية
فنقول : يشهد لنا الوجدان بان فينا حادثات ووقائع باطنة وان شعورنا بها
هو شعور انفعالي . والحال كل واقع حاصل يقتضي حصوله علة كافية
له . ولما كان الضمير او الوجدان يشهد باننا في حال انفعال كان لا بد من
ان السبب الكافي لحصول هذا الانفعال فينا يكون كله او جزؤه سيغ
الخارج عنا . فاذا لا بد من وجود شيء حقيقي اجنبي عن الاثنا وخارج
عنه . فاذا يوجد عالم خارج (ع ٥٥)

« ٢ » اما البرهان الثاني فهو مستمد من المقابلة بين صورنا المعقولة
وصورنا المحسوسة

ليس من ينكر ان فينا ضميرين من الحادثات الباطنة اولهما صورنا
المعقولة . وثانيها الصور المحسوسة الحاصلة عن تصرف التخيلة فيها تركيباً

وتقسياً ووصلاً وفصلاً

والحال اننا اعتبرنا تركب تلك الصور المحسوسة التخيلة فارى انه
يمكنني ان انصرف في ترتيبها وتفصيلها كما اشاء بلا مانع . يمكنني مثلاً ان
اسافر بالخيال والوهم الى حيث اشاء واضرب في كل ارض اريد . واما
الصور المعقولة فليس ثأني فيها كما ذكر فان سلسلة لتابعها لا تتعلق بي
وانما مقضي علي حتما اتباع حلقاتها كما هو مقضي علي حتماً بلا مرد اتباع
ترتيب الاوقات وسباق الاماكن . ومناسبة بعضها لبعض قرباً وبعداً
وارتفاعاً وانخفاضاً الى غير ذلك مما اشاهده واعانيه على تعاقب لا ينوط
بي فيها اذا شئت السفر بالفعل . فهذا دليل بين على انه يوجد عالم خارج
عني اجنبي عن الاثنا مخاز انخيازاً تاماً عن حالات النفس الباطنة وحادثات
الوجدان

« ٣ » اما البرهان الثالث فهو مأخوذ عن الاعتقاد الديهي الباطني
بوجود العالم الخارج . ان في نفس كل امرى اعتقاداً بنسبياً بوجود عالم
خارج وهذا الاعتقاد هو من اليقين بحيث لا يمكننا دفعه . والحال ان
هذا الاعتقاد الواقعي المشهود لا بد له من ملة كافية

والحال ليس من وجه يشرح هذا الاعتقاد ولا من سبب موجب
إياه وكافيه له سوسى وجود العالم الخارج وجوداً حقيقياً . فاذا العالم
الخارج موجود حقيقة

واما قول اصحاب الهندية ان هذا الاعتقاد سببه عادة تعارفها القوم
فألقوا بها تصديق وجود العالم فهو مجرد دعوى ليس عليها دليل والحجة

قائمة عليه من وجه ان هذه المادة لا بد من مصدر لها لان المادة انما هي حاصل افعال متعددة متتالية

وقال اسكندر بين ان الوجه الشارح لهذا الاعتقاد البديهي بوجود العالم هو شرعية الاختلاط والاشتراك . وعند كنت ان وجه الشرح المذكور هو ما ذهب اليه من وجود الصور الحاصلة في الضمير ابتداء ولكن كلا القولين ساقط لا يعتد به اذ ليس واحد منهما يكفل لنا شرح هذا الانتقال من حالة الوجدان والضمير الى حالة ايجاب وجود شيء ليس باننا فما الموجب لهذا الانتقال من العالم الفسافي الى العالم الحقيقي . فهذه مسألة تيجز عن فض اشكلها دعوى القولين المتقدمين

❖ الفصل الثالث ❖

في اليقين بالقياس الى طبيعة الاشياء الخارجية

المبحث الاول

في الاستقراء

المطلب الاول

في حد الاستقراء

(٧٢) الاستقراء عبارة عن طريقة منطقية ينتقل فيها من تتبع اعراض متعددة ومختلفة لصفة بجوهر ما الى استفادة ان تلك الاعراض آياها وخاصة لازمة لتلك الجوهر لزوماً ضرورياً وغير منفك . وهذه

الخاصة التي أنشئت مرتبطة بالجواهر بوصلة الضرورة هي تنزل فيما بعد منزلة اساس للشرعية العامة التي تولت تدبير تلك الظهورات والمشاهدات المتتمة . اذ حينما يظهر الجوهر فنظير تلك الخاصة الطبيعية . وان طريقة الاستقراء لها مراحل مختلفة محل بحثها في المنطق . وتلك المراحل هي

« ١ » ملاحظة وتبويب بعض حادثات ومشاهدات وتصنيفها

« ٢ » الفرض او التقدير وتحقيقه

« ٣ » التعميم الذي هو اساس الاستقراء بمجماء الحقيقي (عد ١٣٩ وما يليه من المنطق راجعه انما شئت)

اما ما هو الوجه الاساسي لهذا التعميم . ما الموسوع للانتقال من الجزئي الى الكلي اعني ما الموسوع للحكم على الكلي بما روي في الجزئي

(م : قد مر بك في المنطق ان الطريقة الاستقرائية قائمة بين طرف معرفة الواقع الجزئية المتصقة والآخر فلا يستدل من الاستقراء الا على شرعية شرطية مقيدة وبين طرف الاكتشاف عن شرعية كلية عامة والا لا يطلق على المعرفة الحاصلة من الاستقراء اسم العلم بل تكون عبارة عن مراقبة وقائع متتابعة تسردها التذكارة ليس العقل فيها نصيب . والحال قد انفتح لك من تعريف الاستقراء الذي يستعمله ويهان التجربة انما تحكم فيه على كلي يمثل ما ثبت لنا في بعض جزئياته وعليه فيلوح ان قيمة هذا القياس هي اعم من مقدمته وهذا مردود في كل قياس صحيح . وجبته فيسأل بان يقال ما الموسوع لتتزين هذه النتيجة منزلة نتيجة كلية . اعني ما المبدأ الذي يفسد اليه العقل عندما يعجم في الحكم ما لم يره محققا في الاختبار والتجربة اي عندما يتجلى النتيجة كلية فيما ان مقدماتها اي المشاهدات جزئية فاختلوا في تعيين هذا المبدأ كما مر بك في المتن . واما رأي أئمة المدرسة فان الاستقراء وان لم يتصفح فيه الا بعض الجزئيات فهو اذا استتم شرائطه فيمكنه فئادوية الى معرفة شرعية طبيعية كلية وذلك اذا افنى الاستقراء الناقص الى كشف النتائج

إذا شاهدنا مثلاً بعض المرات الماء يتجمد عند درجة الصفر من المئوية
فباي حق نحكم حكماً مطلقاً أن يتجمد الماء يتم دائماً في تلك الدرجة .
فالجواب على ذلك في البحث التالي

البعض الثاني

في أساس الاستقراء المنطقي

المطلب الأول

في المذاهب الباطلة

(٧٣) يقول أصحاب الظهورية أن الاستقراء مقصور الانبئاء على
الملاحظة والتصنع وعندما ان نتيجة الاستقراء لا تتجاوز درجة الظن
والاحتمال لانبئائها على تجربات متعددة ولكنها متفاوت احتمالها بزيادة
تعدد الامتحانات

ولكن هذا القول ينقضه رأي العلماء واقتناعهم فان هؤلاء مجمعون
على ان نتائج استقراءاتهم يقينية . وعندما ان التصنع اذا بلغ درجة ما خلا

عن خاصة لازمة لتلك الجزئيات . فالخاصة لزوماً للطبيعة يعكس بوجودها في كل
جزئيات الطبيعة المستقرة والتغير المستقرة وذلك بناء على مبدأ القديس توما القائل:
الطبيعة تجري في فعلها على وتيرة واحدة وبينها ما لم يصدما عنه مانع . ا . و دليل
ذلك ان الانفال تصدر عن الطبيعة كما رأيت في علم الكلي . والحال طبيعة الشيء
لا تنفرد فاذ العمل الحاصل عنها لا يتغير ما لم يكن موجب لتغييره من الخارج من
البيئة الفاعلة لان فعلها فعل بالضرورة . ا .

يود من حاجة الى ملاحظته ولا الى الاستزادة منه وان الامتحان الجديد
لا يزيدهم يقيناً لان يقينهم الأول جازم وكامل

وعند ريد واصحاب المدرسة الاكوسية ان اساس اليقين الحاصل عن
الاستقراء انما هو اعتقاد فطري جازم بثبات الشرائع الطبيعية فنقول:

يناقش هذا القول بأنه ليس من المقبولات الممكن التسليم بها لان
الاعتقاد الفطري لا يكون موجباً لليقين اذ لا بد من طلب سبب لمثل
هذا الاعتقاد الخلقى . هذا ثم ان الاعتقاد باستمرار الشرائع الطبيعية هو
نفس التسليم بوجود شرائع ثابتة للطبيعة والحال لا يصح الاستدلال من
وجود شرائع ثابتة في الطبيعة على وجود شريعة فردية معينة اعني لا يصح
ان يستنتج من ذلك ان مجموع وقائع مخصص بعينه ينزل منزلة شريعة
وان كثيرين من أئمة المدرسة يحلون اساس الاستقراء اما في جها
الطبية واما في حكمة اقد الكافلة ثبات الشرائع الطبيعية واستمرارها ولكن
كلا القولين غير مسلم به لان كليهما لا يشرح لنا الموجب الذي يسوغ لنا
ان ننزل فاعلاً من احوال منزلة العلة ولا سلسلة معينة من الوقائع المشاهدة
منزلة شريعة

المطلب الثاني

في المذهب التومري

(٧٤) ان ما يرى بين جوهر ما وبعض اعراضه من علائق
الارتباطات المشكلة او المتداخلة والمتكررة الظهور لا يمكن شرحه بتقلب

اهواء الاتفاق بل يجب ان يكون سببه الكافي ميلاً في طبيعة الموجودات التي في معروض تلك الاعراض ومحلها وانما هذه الاعراض هي خواص ملازمة لطبيعة الجوهر . فهذا هو اساس اليقين الاستقرائي . فهذه قضية تثبتنا على غير استقامة بخطئة المذهب التي قدمنا تنبيهها وهو البرهان الاول . ثم تثبتنا على طريق الاستقامة بتحليل الباطن وهو برهاننا الثاني فنقول :

« ١ » من المسلم عموماً ان شيئاً اذا بدا بمظهر واحد دائماً وعلى طريق الاطراد غير حائد عن تلك التورية فيقال فيه انه معدل لتلك على وجه التعيين وانه اي ذلك الشيء هو العلة الفاعلة لتلك الظهور . فاذاً ليس من معلول متقن الترتيب مستمر على وتيرة واحدة ومقط واحد يكون معلولاً لعدة عطل اي خالية من التعيين لان ذلك المعلول لا يكون عرضاً حادثاً ومفارقاً وانما هو ظهور خاص في نفسها لازمة عن ميل طبيعي في الموجود فيحصل من ذلك انه حينما يلقي ذلك الموجود المتصف بذلك الميل تظهر فيه تلك الخاصة وظهورها يتقوم منه شريطة ثابتة للطبيعة

والنتيجة الحاصلة من برهاننا هذا هي يقينية ولكن لا من قبيل اليقين المطلق والاهمي بل من قبيل اليقين الطبيعي . وقلت « من قبيل اليقين الطبيعي » للإشارة الى انه قد يتفق لتلك الخاصة ان لا تتقبل بعض الاحيان بظاهرها المأثورة وذلك لما منع يطرأ من قبيل تنازع علل طبيعية او تدخل علة اعلى فيكفها عن الظهور الا ان ذلك الكف يعتبر ابداً دائماً من باب الشروع عن الاصل والشذوذ عن القاعدة المطردة في الشيء .

المطلب الثالث

في يقين التجربة الحسية^(١)

(٧٥) بعد ان حققنا الطريقة التي نتوصل بها العلوم التجريبية من تتبع المشاهدات الجزئية الى وضع شرائع عامة بقي علينا ان نبحث عن اليقين الذي تتأدى اليه الشاعر^(٢) في ملاحظة الحوادث الحسية فنقول (١) م : الاضافة هنا على تقدير حرف م . وتحرير العبارة في اليقين الحاصل من التجربة الحسية . يصح ان تكون الاضافة من قبيل اضافة الشيء الى آتاه اسمه اليقين الحاصل عن احدي آتاه التي هي التجربة الحسية (٢) م : لا يخفى ان الشاعر حصة البصر والسمع والشم والذوق واللمس . وهذه الشاعر هي الات توصل الينا مباشرة اليقين بوجود الاشياء اناوية وخواصها وقد ذهب القلاصة في هذه المسئلة الى ثلاثة مذاهب « ١ » فاصحاب الشبهة التصورية لا يسلّمون بوجود الاجسام الخارجية ولا

يصدق شهادة الحواس

« ٢ » اما بعض المحدثين من القلاصة واصحابهم دي كرت فيسلمون بوجود الاجسام ولكنهم يقولون بان هذه الحقيقة لا تتأدى اليها رماً بادراك الحواس بل بفعل انتقال ذهني تستدل به على صدق شهادة الحواس من صدق الله « ٣ » اما مذهب المشائين الاقدمين والمحدثين فيبر ان الشاعر اذا استتمت شرائطها قلنا بتدرك موضوعها الخاص بها ادراكاً قريباً ووضيحاً

فقرس من كلام الذهب انهم يشترطون لصدق شهادة الشاعر امرين موضوعاً خاصاً وشروطاً معلومة من جانب الموضوع ومن جانب الآلة الحساسة . ثم من جانب الوسط القائم بين آله الحس وموضوعها

اما اولاً فقال « موضوعاً خاصاً » وذلك لان موضوع الحواس منه خاص ومنه مشترك ومنه بالمرض وعليه فكان الحسوس على ثلاثة اصرب محسوس خاص

يجب ان نفهم ان المشاعر ليست في ذاتها قابلة لليقين لان ادراكها بذاتها ادراك بسيط . والادراك البسيط لا يوصف بالصدق ولا بالكذب وانما الصدق او الكذب عمله التصديق عندما يحكم العقل بشيء سلباً ومحسوس مشترك ومحسوس بالعرض . فالخسوس الخاص ما استقل بادراك حس دون غيره كالصوت يستقل بادراك السمع والمشارك ما اشترك في ادراكه حان او اكثراً كالاعتقاد المشترك يشترك في ادراكه النظر والشمس

والموضوع المحسوس بالعرض ما كان موضوعاً لحس . وادركه حس اخر بواسطة ما يتخلطه من الصور والشكل كاليد والعنق فانها موضوع الشمس وقد يدركها البصر بالعرض . وكذا الجهر المتخصص الفردي يقال انه يدرك بالشمس بما انه معروف بالمحسوسات الخاصة والمشاركة

واما ثانياً فقال « شروطاً معلومة » وهذه الشروط على ثلاثة اضرب يجب استيعابها . فالضرب الاول من جانب الحس نفسه فيشترط فيه ان تكون آتية سليمة صحيحة بالسلامة الطبيعية وثالثة من كل طاري . يوق قلبها او يشوشه كالتناس والمرض والمذيان وسورة السكر وهنجره

وغرب من جانب الموضوع اذ يشترط فيه :

« ١ » ان يكون هو الموضوع الخاص اذ كل حس يحكم بموضوعه

« ٢ » ان يكون الموضوع متائياً للآلة الحساسة بان لا يكون من البستر بحيث لا يدرك او من سرعة المورد بحيث لا تعلق صورته في الآلة او من البعد بحيث لا يصل اليه مدسة الحس وطائته

ثم ضرب اخر من جانب الوسط بان لا يكون الوسط كالجواز عن ادراك الحس بحسب انفسه شرائطه المألوفة كتأكل اذا دخلت فيه طرقاً من النماء . فاذ استكنت لغواس هذه الشروط فان الموضوع يقبل في الآلة بالاماسة نعل فاعل في منقطة طلبها فيه صورته فيأخذ الحس المدرك تلك الصورة المتشعبة ويقتد منها المعرفة فتكون معرفته معرفة حقيقية لموضوعه (عن فرج)

او ايجاباً

ولكن يصح ان يوصف ادراك الحس باليقين النفسي الذي نريد به هاهنا التثبت المكين بموضوع ما . ولكن الشاعر لا تقوى على معرفة سبب ذلك التثبت او الاذعان وقد مر بك في باب ان اليقين ثقة النفس من معرفة الحق فالحصل على اليقين الموضوعي الوجودي هو من شأن العقل يستقل هو به حتى في مادة الامتحان الحسي

على ان فعل الحس من الوقائع المرصوجة المركبة واركانه الثانية ثلاثة موضوع مدرك وفاعل مدرك ووسط قائم بينهما ومن هذه الثلاثة يتألف ما يعرف بمجاذب الاحساس . فالحواس من حيث هي تمثل لتناعين ههنا الحادث يجمعانه من غير ما تمييز بين ما يتعلق بهذا او ذاك من الاركان الثلاثة او العوامل الثلاثة المتقدمة . واما العقل فائتما هو الذي يتولى امر هذه التجربة وهذا التمييز وهو يتكلم بان هذه الصفة او تلك هي حقيقة من صفات الموضوع يميز عما يلاصقها من لواحق آلة الحس ولواحق الوسط

قضية

يمكن العقل ان يتوصل الى معرفة الخواص الملازمة للملازمة
للأشياء المحسوسة معرفة يقينية وذلك بطريق الاستقراء

(٧٦) ان ادراك الشاعر ادراك اصلي يعني انه يختلف باختلاف احوال الموضوع نفسه او باختلاف احوال الفاعل المدرك او شروط الوسط بينهما وهذا من الحوادث الزائلة التي لا يختلف فيها اثنان . فان

شيئاً ما مثلاً بين صغيراً أو كبيراً جلياً أو مبهماً بحسب ما تكون مسافة بعدهم أو قربهم . وإن النور وإن اعتدلت درجته فقد يظهر للرائي طوراً شديداً وثابةً معنًى ظليلاً بحسب ما يكون هذا الرأى خارجاً من محل مظهر دجج أو من قاعه متضادة بنور لامع شديد وكذا الحقل إذا تشجج لك في مرآة زرقاء يلوح لك أزرق اللون .

هذا وأما الحس المشترك والرأي العام فلا يفتآن في الإدراك الا ترى ان الناس يميزون بين الادراكات الحسية الصحيحة وبين ما شذت منها عن قانونه وأدلاله المعتادة . فان شئت ما هي الطريقة التي يتوصلون بها تأدية الى هذا التمييز فاجيبك هي طريقة الاستقراء الحاصل بداهة أو عن تجربة وتبصر .

انما تصرفنا في مشاهداتنا الشخصية تغييراً ومخالفةً وقابلنا بها بمشاهدات غيرنا فاننا تأدي بواسطة هذا الصنع الى معرفة ان الاعراض اللاحقة بالموضوع المحسوس والمحيط به منها مفارقة يتغير بتغير شرائط المشاهدة والادراك ومنها قار في الموضوع لا يتغير بتغير الاحوال المختلفة في المشاهد بل هو من لواحق الموضوع حقيقة فحينئذ يحق لنا ان نسب هذه الاعراض الاخيرة الى الموضوع المدرك ويكون حكمنا هذا حكماً يقيناً من قبيل اليقين الطبيعي المطلق الذي نستفيد من الاستدلال الاستقرائي الذي مر بك الكلام عليه .

وأما الطبيعة الباطنة لتلك الحواس التي دلنا الاستقراء على وجوده في الاشياء الخارجة فعرفناها في الطبيعة ليست من شأن الاستقراء

البدعي بل من شأن الاستقصاءات الملية العلمية والتصفحات الفنية .

المطلب الرابع

في ان خطأ الحواس لا يقدر يقينية الاختبار

(٧٧) لما كان لا بد من الاستدلال الاستقرائي للحصول على اليقين في التجربات المحسوسة كان من الواضح ان العقل اذا اغفل هذا الاستقراء واندفع مستملاً الى رائد ظواهر المدركات فلا يتخلو ان تكون احكامه فيها مشوبة بالضلال ولكنه ليس بالامر العسير عليه ان يرى ان هذا الضلال طارئ عليه من طريق العرض ولم يكن هذا الضلال العارض ليقدر باستعداد العقل الباقي لمعرفة الحق بان يجعل ذلك التيهو وذلك الاستعداد من الامور المرتاب في حقيقتها . اهـ

الباب الثالث

في يقين التاريخ (الخبر والرواية) وفي يقين الايمان

المبحث الاول

في طبيعة وناس يقين التاريخ

(٧٨) قد اتضح لك من الكلام الذي اجريناه في البابين المتقدمين على اليقين بالوضوح القريب والبعد ان الموجب الذي حلني على الاذعان اليقيني المذكور انما قد باشر عقلي وفضل فيه اثره بلا واسطة ولهذا فهو

موجب باطني اعني ان قوة ذلك الموجب قد داخلت عقلي ظاهرة له
 راساً . ولكن قد يتفق لي ان اذعن مصداقاً لقضية في حال ما لا يكون
 موجب الازعان واضحاً لي بل لانه واضح لآخر غيري فلا يكون الموجب
 المذكور فاعلاً في عقلي مباشرة بل فاعلاً فيه بواسطة خبر غيري اعني
 انني لا اذعن مصداقاً تلك القضية لانني ارى موجب تصديقها بل لان
 غيري رآه . فالوجب هذا موجب خارج

وان المعرفة المستمدة من التاريخ والمعرفة الحاصلة بالايان كلتاهما من
 هذا القبيل وداخلة في هذا الباب الاخير . الا ان بين المرشحين الاخيرتين
 معرفة التاريخ ومعرفة الايمان بوناً بعيداً لان يقين الايمان مقصور الاستناد
 على خبر الشاهد . واما يقين الرواية وان كان موضوعه هو الاشياء المعروفة
 بخبر الشهود وبماجهم فانه مع ذلك مبني على الوضوح .

قلنا ان يقين الخبر او التاريخ لا يبنى على الرواية . والوجدان يشهد
 بصدق قولنا هذا . فاني اذا شئت مثلاً ان اتحقق يقيناً بوجود الكنفو او
 اطراف الصين واحوال تلك البلاد فلا اقف عند تصديق شهادة المخبرين
 لان التصديق الحاصل عن شهادة المخبرين لا يتجاوز حد الاحتمال والظن
 وان تجاوزه فلا اكثر من ان يكون يقيناً علمياً واما يقين التاريخ فانه يقين
 حقيقي ومطلق . ويلوح لنا ان مبني يقين التاريخ ومستنده انما هو ضرب
 من ضروب قياس الخلف على مثل الوجه الذي يلي واليك صورته :

اتنا نرصد عدة من الوقائع والظروف وجميعها منسوق على نظام
 معين وجار على وتيرة واحدة كسر البواخر ووصولها مكرراً تكراراً

مطرداً ثم ورود الرسائل والكتب والبضائع وحلول الركب وابتجارهم الى
 غير ذلك من الحوادث المتكررة الجارية على قانون مقرر ومعلوم بين بلدنا
 والكنفو او اطراف الصين . والحال ان توافق هذه الوقائع وتكرار هذه
 الحوادث باطراد لا يمكن ان يتم ما لم يكن الكنفو او اطراف الصين
 موجودة حقيقة . فاذا الكنفو موجود والذي يخبر انه رآه . وزاره فقول له
 صادق موثوق به فلنا على يقين من وجوده .

وهذا اليقين هو يقين حقيقي من قيل اليقين بالوضوح البعيد كما مر
 بك شرحه .

البحث الثاني

في طبيعة يقين الايمان

(٧٩) الايمان فعل يذعن به العقل مصداقاً لقضية غير واضحة
 وضوحاً صورياً وموجب هذا التصديق هو قول الغير .

فترى ان الموجب الخارج ليقين الاعتقاد ليس هاهنا البرهان وانما هو
 خبر المخبر وهذا الخبر هو الموضوع الصوري لليقين .

والحال ان خبر المخبر لا يكون صدقه واضحاً بذاته وذلك لان صدقه
 هذا يستدل عليه من علامات خارجية وامارات اجنبية عنه اذ بهذه
 العلامات الخارجية فقط يمكننا ان نتحقق ان قول الشاهد مطابق لضميره
 ثم ان ضميره مطابق للواقع

وعليه فالايان البشري يصغر معناه وان كثر عدد الشهود وعظم

قدر جدالتهم وصدقهم فلا يبلغ ابدًا درجة اليقين المطلق . واما الايمان
الالهي فهو وحده يقول اليقين

البعث الثالث

في يقين الاعتقاد الالهي وما وجه التوفيق بينه وبين الحرية

(٨٠) ان شهادة الله (علم الله وصدقته) هي واضحة بذاتها وضوحاً
مطلقاً . فاذًا اذا امكنا ان نتحقق تحققاً واضحاً حصول شهادة الله فاعتقادنا
بها يكون اعتقاداً يقينياً واثباتاً جازماً مقطوعاً بصدقته
وانما نعرف من التعليم الكاثوليكي ان ايماننا بكلمة الله هو يقيني
واختياري معني معاً فكيف تخرج هذه المسألة اي ما هو وجه التوفيق
بين سفتي اليقينية والاختيارية في فعل الايمان بكلمة الله . نختلقوا فيه :
فقال دي لوجو ما مفاده : ان وقع التزويل لن يجلي لي ابدًا بمظهر
الوضوح وعليه فانا نبقى في الحيار ان ندعن لو لا ندعن هذا من الجهة
الواحدة . ثم من الجهة الثانية فيقول الايمان يقيناً لانه فائق الطبيعة لان
النعمة لا يمكنها ان تساعدنا على الاذعان بالباطل . الا ان هذا القول
لا يبين وجه يقين الايمان . لا ننكر اننا اذا اعتبرنا نظام الوجود فترى
ان النعمة تكفل لنا يقينية الايمان ولكن اذا اعتبرنا نظام الزمن فترى ان
وجود النعمة لا تحصل لنا معرفته الا بالايمان فيكون اذا ضرباً من المصادرة
على المبدأ ان نبين حق الايمان ويقينه بدليل النعمة

واما سوارس فننده ان فعل الايمان اختياري لان شهادة التزويل

وان انزل كونها واضحة للؤمن فاما المؤمن فيقبل تلك الشهادة مسلماً بصدقها
لا لقضية وضوحها بل بقوة فعل الايمان . ولكن هذا القول يناقض بأن
تصديق شهادة الغير بقوة فعل الايمان لا يجعل الاعتراض بل يزيجه
وبعده . لان فعل الايمان هذا لا يكون معقولاً الا اذا كان مستوداً هو
بدوره على الدليل الذي ثبت به شهادة الغير الذي يصدق او يبرهن
بقوله . وفي هذا عود على بدء ورد الصدر على الجرح

واما نحن فنقول اننا يمكننا ان تثبت كوننا نعرف واقع التزويل
الالهي معرفة يقينية اما ببرهان الخلف بان نستدل على يقين الغير والرواية
من امتناع نقيضه . واما من اعتبار ان الغاية الالهية لا يمكنها ان تتسامح
بان الرجل الحكيم يسقط في الخطأ في مادة ذات بال وشأن كما هو الايمان
فالايان اذا هو يقيني بالقياس اليها . على ان فعل الايمان يبقى
اختيارياً كما ان موضوعه غير واضح وضوحاً باطنياً بالقياس اليها . فبان
عقل الانسان مطبوع من فطرته على ان لا يتقاع الى الاذعان بشي اعتقاداً
بالضرورة الا اذا ظهر له ذلك الشيء واضحاً بالوضوح الباطن وان فاته
ذلك الوضوح الباطن فاذناته ليس بضروري الا اذا اوجبه عليه الارادة
ومن رجع الى نفسه وشاور ضميره حقق له وجدانه هذا الواقع الذي
لا نزاع فيه وهو : ان قول الشاهد اية كانت رتبته ان كانت موضوع
شهادته غير واضح لنا فحين في خيار تصديقه او طرحه

وان قيل كيف تتمم الارادة في العقل دافعة اياه الى تصديق ما
لا يصدق له تركه وشأنه فالجواب عندنا انه يكفي لتلك ان تقوم الارادة

وتلك العقل عن اعتبار موانع التصديق من جانب عدم وضوح الموضوع
موقفة انتباهه على الادلة التي تجعل هذه القضية يقينية وحيث ان الشيء
المؤمن به يمكن ويجب تصديقه بقطعة ولما أئنة
ثم على قدر ما تفوق قوة الاذعان قوة الادلة العقلية الموجبة له تكون.
بحسبه قوة الدليل على وجود فعل فينا هو اسمي منا يطلق عليه اللاهوتيون.
اسم معلول النعمة الفائقة

ذيل

في تفصيل ما ورد بمجلاً في الباب الثالث

مقدمة

كما ان مصدر الحق الطبيعي هو الشاعر ومصدر الحق الكلي هو
العقل كذلك مصداق الحق الادبي هو الرواية اي الخبر . فتكلم على الخبر
بوجه الاجمال ثم على الخبر البشري . واما الخبر الالهي فراجعته في المتن

❦ الفصل الاول ❦

في الخبر بوجه الاجمال

البحث الاول

في تعريف الخبر (١) وتقسيمه

(٨١) الخبر او حجة القول هو ما من اجله تصدق قول من يروي
لنا شيئاً . قلت « ما من أجله » وارتدت به انه الوجه او الموضوع الصوري

(١) م : نقلنا هذا القليل عن العلامة الافرنسي فرج لسبولة مأخذه

(٢) م : الخبر في اللغة مشتق من اخبار وفي الارض الرخوة لان الخبر شيء
القائده كما ان الارض اخبار ثير الفيار وهو نوع مخصوص من القول وقسم من
الكلام اللساني (عن حصول المأمول في علم الاصول للسيد محمد صديق)

وتريد هنا بلفظ الخبر ما يبرون عنه عديم بلفظ Autorité وهو حجة القول
كما ينضح لك من المتن

الذي يقوم من اجله اذعان العقل - والفعل الذي يدعن به العقل مصداقاً
قول قائل فيطلق عليه اسم الايمان - والايمان التصديق مطلقاً - وموضوع
الخبر المادي هو الشيء المخبر عنه - وقول المخبر يسمى شهادة او رواية -
والخبر يطلقون عليه اسم الشاهد - فالشهادة هنا دلالة محسوسة بتبيننا بها
المخبر شيئاً ما - فيعتبر في الشهادة ثلاثة امور الدلالة والشيء المدلول عليه
او الحق المخبر عنه ثم الشاهد او المخبر

« ١ » فالشهادة باعتبار الدال فيها اما شفاهية واما خطية وهي التاريخ
واما اثرية وهي كالتأثيل والمباكل والتقود الخ

« ٢ » اما باعتبار موضوعها المادي فهي اما تعليمية او تاريخية بحسبها
يكون المخبر عنه علماً وعتيدة او واقعاً من الوقائع

« ٣ » اما باعتبار الشاهد فالشهادة اما الهية او انسانية - والمخبر
الانساني اما خبر آحاد واما كثرة بحسبها يكون المخبر واحداً او جمعاً وخبر
الجمع اما ان يكون المخبرون موصوفين بالعدالة والاستقامة وحسن السمعة
والرصانة والعلم أو لا - واما تنفق شهادتهم أو لا - واما ان يكونوا شهود
عيان أو شهود سماع - واما ان يكونوا معاصرين للواقع المخبر عنه أو لا
معاصرين له - ولكل من هؤلاء بيان في المطولات فلتراجع

البحث الثاني

في ركن قوة الشهادة

(٨٢) يقال في الخبر انه ثقة واهل ان يصدق اذا كان لا يخدع

ولا يخدع فتكون قوة الشهادة مستودة الى ركنين ضروريين اولهما
المعرفة وثانيهما الصدق

وبين ان كلا الامرين ثابت بشهادة الله الذي لا يفش ولا يفش -
وكذا الاصل في شهادة الناس ان تكون كذلك ما لم يتم بينه على
الخلاص

ودليل الشطر الاخير : ان قوى الانسان صحيحة وقوية وبناء عليه
فانه يمكنه ان يدرك الحق وهو مفطور على الصدق فلا يكذب الا بالعرض
اذا استغترته الشهوة الى قول الكذب

ثم من لا يرى اننا نخلد الى قول قائل عن رضى اذا كان القائل
من يومس بصحة العقل واستقامة السيرة غير مسلم لتزغات الشهوات -
والا لم يكن بد من الشك في استقامة الطبيعة نفسها وهذا مناقض لحكمة
الله وعنايته وجودته وقداسته

الفصل الثاني

في خبر البشر

المطلب الاول

في خبر البشر هل هو مصداق أو آلة لليقين

(٨٣) ان خبر الناس اما ان يكون خبر جيمهم قاطبة واما ان
يكون خبر لكثيرين منهم - فالاول يسمى الرأي العام والاجماع او العرف

المأم المطلق . والثاني يسمى خبر التواتر . وخبر التواتر هو خبر جمع عن محسوس يتتبع تواترهم على الكذب . ولما كانت شهادة البشر كما مر بك اما شفاهية او قلبية وهو التقليد واما خطية وهو التاريخ واما أثرية كان من الواجب ان نبحث عن هذه الأضراب الثلاثة فوضنا القضايا الثلاث الآتية :

القضية الاولى

الشهادة الشفاهية او القلبية اذا استتمت شروطها فهي مقطع للصدق واليقين سواء وردت على وقائع معاصرة للشهود او لا

(٨٤) أولاً الشهادة على الوقائع المعاصرة للشهود اذا تم لها شرطان فهي مقطع بصدقها وتيقن اليقين .
الشرط الاول ان يكون الشهود عالين غير مفشوشين والثاني ان يكونوا عدولاً غير غشاشين . فان ثبت قيام الشرطين المذكورين في الشهادة كانت الشهادة مقطعة للصدق ومفيدة لليقين في السامعين . والحال ان اثبات قيام الشرطين المذكورين ليس بالأمر الممتنع .
ثانياً اما الرواية او نقل مواضي الأمور فتكون مقطعة للحق اذا ثبت ان سلسلة الراويين العدول غير مقطعة وانه لم يكن عصر من الأعصر المتوسطة بينا وبين الوقائع كان فيه الزوارة مفشوشين او غشاشين وهذا يمكن اثباته بتتبع تاريخ أولئك الرواة واصحاب التقليد .

القضية الثانية

رواية التاريخ اذا استتمت شروطها فهي مقطع بصدقها

(٨٥) الكتاب ان كان لمن يستند اليه اليوم حقيقة يقال فيه انه صحيح وان دخله بعض تغيير عارض فيوصف بأنه سليم الجوهر . لمعت به الايدي فسخته فسمى مصفحاً ومحرراً وان لم يكن صحيح الاسناد فهو زور وكاذب .
والحال يمكن اثبات كون الخط هو صحيح الإسناد او لا بطرقة خارجية وبأدلة باطنة . فيمكن اذاً ان يكون الخط مقطوعاً بصدق .
١٥ فالادلة الخارجية هي نقل الراويين شفاهية او بخط واتفاق الخصوم . على صحة اسناده الى صاحبه . واما الادلة الباطنة فكانت يمكن انشاء الكتاب وما يرد فيه من التعليم والمناهب وصورة الكتابة والخط والورق او الاداة المستعملة للخط وما يحيط على طبق الوقائع مع انشاء الكتاب المسند اليه وتعليقه وتوجيهه بصورة كتابية وخطية وعوائد ذلك العصر ونحوه وادوات كتابته وحلم جرداً مما يدل على صحة الاسناد .
٢٥ هذا في صحة اسناد الخط او الرواية التاريخية او اياً سميها تلك الرواية فثبت اذا ثبت كون الكتاب لم يتشكك ولا اراد ان يشك في ما كتب .
٣٥ ثم تقوم على صدق التاريخ ادلة باطنة وهي اما قائمة من جانب الخبر عنه اي مدلول الخبر واما من جانب الخبر نفسه .

اما الادلة من جانب الخبر عنه فكان لا يكون محالاً عقلاً بل قابلاً للتصديق وان لا يكون من الحرفات والحركات او الخيالات الشعرية ولا مخالفاً لما هو مجمع على معرفته من وجه آخر . وكل هذه ادلة سلبية تبين كذب الشهادة اذا فأت ولكنها لا تثبت صدقها اذا وجدت لوحدها .

واما الادلة من جانب الخبر نفسه فان يكون مؤدياً للإمامة ويكون الكلام صريحاً واضحاً غير محتمل لمعنيين وان لا يكون مزيداً فيه ما يحل بحناه بحيث يعلم كلام الراوي من كلام المروي عنه . وان لا يقتصر على رواية بعض الخبر ان كان في ذلك مفسدة . الخ .

(٨٦) الخبر الاثري كثيراً ما يكون مقطوعاً للصدق اذا استتم شروطه . ان كان الاثر معاصراً للواقع الذي يقال انه اثر تذكاري له فالأثر مقطوع بصدق شهادته اذا لا يتصور انسه بقاءاً على رؤس الاشهاد اثر لحادث او شخص لم يكن .

واما ان كان الاثر تابياً للواقع فقد يكون مقطوعاً للصدق ان كانت الاثر قد نصب تقليداً لحادث ذي خطارة وبال وقع بمشهد الجماهير ومراقم ولم يعارض احد عند نصبه لتلك الغاية والدلالة على ذلك الحادث . هذا واما الشهادة الالهية فقد ورد في المتن ما ينفي عن الاسباب في ما لا نظيره هذه الحجاة المختصرة . اه

الباب الرابع

في مقابلة ضروب اليقين المختلفة بعضها ببعض

الفصل الاول

في ان اليقين هل هو دائماً واحد بالوحدة النوعية ام هل من سبيل الى تقسيمه الى انواع كثيرة

(٨٧) قد قدمنا ان اليقين عبارة عن تسليم العقل بموضوع معين واعتقاده انه كنا اعتقاداً جازماً قارراً . وعرفه القديس ثوما بأنه تعيين العقل الى شيء واحد

وعليه فلي قدر ما يكون لهذا التمييز او التمسك الجازم من الانساب المتميز بعضها عن بعض تميزاً سورياً تكون انواع اليقين متعددة بحسبها اعني ان اليقين يختلف انواعه باختلاف انواع اسبابه الصورية . والحال ان اسباب اذعان العقل الجازم يختلف بعضها عن بعض من وجهين صوريين . فالاسباب اذاً على نوعين نوع يوصف بالباطن وهو الوضوح ونوع يوصف بالخارج وهو تدخل الارادة . وعليه كان اليقين على نوعين يقين الوضوح او المشاهدة ويقين الايمان والخبر وهذا الاخير قيد الارادة ثم يقين اوضح ويسمى اليقين الهى ويقين طبيعي بحسبها تتكون العلاقة التي تربط المحمول بالموضوع حاصلة عن ضرورة ذاتية لاخرتين او مستفادة بطريق التصفح والاستقراء



❦ الفصل الثاني ❦

في نسب الترتيب بين معارفنا اليقينية المختلفة

(٨٨) من الواضح البين ان يقين الايمان هو متلخر عن انواع اليقين الباقية وذلك لتوقف الايمان على اليقينة الباطنة التي ثبتت بها شهادة الخبير الذي يوجه اليه فعل الايمان . وايضاً من البين ان القياس البرهاني يستند نتائجها الى حقائق قرينة اولية .
واما الاختيار فكل ما يقيدهنا اياه من علم اليقين عن العالم الخارج فانما هو متوقف على يقين الحوادث الباطنة التي هي موضوع الضمير واعني بها الوجدانيات كما قلنا شرحه

والضمير او الوجدان بقوى ويكفي وحده لان يستحضر لنا تلك الوجدانيات ويواجه النفس لها . الا ان هذه الوجدانيات لا تصير يقينية الا اذا وقعت موضوعاً للحكم اي اذا ورد عليها حكم العقل فيتحصل من ذلك ان الذي يتولى تغويلنا يقين الحقيقة (واريد به اليقين بمعناه الحقيقي) انما هو تعقل المبادئ او عقل المبادئ . التمسك من شأنه ان يطبق المبادئ القريبة على الحوادث العينية المدركة بالاختبار والتجربة واريد بها المشاهدات

والخلاصة ان مصداق العقل واعني به مصداق الوضوح القريب له المقام الاول بين سائر المصادقات لتوقف جميع هذه عليه ولعدم توقفه على مصداق غيره . فان مصداق الوضوح هو مصداق اساسي وأولي معاً .

اتسعي بحمد الله تعالى

فهرست الكتاب

وجه	
٣	علم اليقين . مدخل الكتاب
٣	البحث الاول في موضوع هذا العلم واسماؤه ومرتبته في الفلسفة
٧	البحث الثاني في تقسيم علم اليقين
	القسم الاول
	في علم اليقين بوجه العموم
٩	الباب الاول في المطالب
٩	الفصل الاول في حدود المطالب
٩	البحث الاول في مقدمة الفصل
١١	البحث الثاني في تعريف الحدود او الالفاظ
١٣	البحث الثالث في ان الحق الوجودي او الوهمي يستلزم النسبة بين طرفين
١٧	الرابع في الحق القدسي او حق الحكم
١٩	الخامس في ان الله مصدر كل حق واسماؤه
٢١	السادس في الوضوح واليقين
٢٤	السابع في اللايقين والنسك والظن
٢٥	الثامن في الباطل
٢٦	الفصل الثاني في وضع المطالب
٢٦	البحث الاول في صورة المسألة بوجه العموم
٢٨	الثاني في ان فلسفة دي كرت مغلطة في وجه تصوير المسألة
٣٢	الثالث في المطالب المصادقية او مطالب اليقين

وجه	٣٥
الباب الثاني في الطلب الاساسي وفي حالة القتل الاول	٣٥
مقدمة في بيان المسألة الانتاحية التي يلزم حلها قبل السؤل في باب المطلب	٣٥
الفصل الاول في الشك العام المطلق	٣٦
البحث الاول في الشك الحقيقي وانتشاك ابي الشك الشكفي	٣٦
المطلب الاول في اللاادرية الحقيقية وفي اولها	٣٨
الثاني في الشك الاسلوبي لدي كرت	٤٠
البحث الثاني في نقد مذهب اللاادرية	٤٣
المطلب الاول في رد مذهب اللاادرية الحقيقية	٤٣
المطلب الثاني في نقد مذهب الشك الاسلوبي لدي كرت	٤٦
الفصل الثاني في اللاادرية الوعلة ابي المبالغ فيها	٤٩
البحث الاول في القول بثلاث حقائق اولية اصلية	٤٩
الثاني في نقد القول بالحقائق الثلاث المتقدمة	٥٠
الفصل الثالث في اللاادرية المعدلة الرشيدة	٥٤
البحث الاول في ان فقه المعرفة يفرض صريح وجود ادعائات بديهية	٥٤
الثاني في الموقف الاول الحقيقي الذي يأخذه العقل بالقياس الى القوى المدركة	٥٦
البحث الثالث في الاشياء المسلم بها في المطلب الفقهي التيسر عن في صدره	٦٤
الباب الثالث في موضوعية التصديقات النظرية التعنيدية	٦٥
مقدمة الباب البحث الاول في صورة المسئلة	٦٥
البحث الثاني في تقسيم هذا الباب الثالث	٦٧
الفصل الاول في الشروط الذاتية لصدق او انشيل	٦٧
البحث الاول في ان الصدق يجب ان يكون باطلا	٦٨
المطلب الاول في مذهب التقليد او التقليدية	٦٨
الثاني في رد مذهب التقليدية	٧٠

وجه	٧٥
البحث الثاني في ان المصدق الباطن ينبغي ان يكون واقفياً اي من جانب الموضوع	٧٥
المطلب الاول في التصديقات التعنيدية بحسب مذهب اصحاب مدرسة الايكوس وجاكوني والكتيتين الحديثين	٧٥
الثاني في المصدق بحسب مذهب سبنسر وعبارته امتناع ادراك التيقض	٧٩
الثالث في تنريد اللاادرية التعنيدية تنديداً بجملاً	٨١
البحث الثالث في ان المصدق الموضوعي يشترط فيه ان يكون قريباً	٨٢
المطلب الاول في المصدق القريب بحسب رأي دي كرت والاتولوجست اي اهل الشهودية	٨٤
الثاني نتيجة مجملة للبحث المتقدم	٨٧
الثالث في ما في المذاهب المتقدمة من نصيب المصدق	٨٨
الفصل الثاني في ان تصديقات النظرية الاولى او القوية هي موضوعية	٨٩
البحث الاول صورة المسئلة	٨٩
المطلب الاول قضية اساسية	٩٠
الثاني نتيجة ما تقدم وهي ان العقل فيه استمداد لمعرفة الحق ولديه موجب وضابط اليقين	٩٣
الفصل الثالث في قوة دلالة تصديقاتنا النظرية	٩٤
البحث الاول في الصفات الخاصة بالحقائق الدعية النظرية	٩٤
الثاني في ان الحقائق النظرية في مكانة من الاهمية والخطارة	٩٦
الثالث في تخطئة مذهب الظهورية	٩٧
المطلب الاول صورة المسئلة - مذهب الظهورية	٩٧
الثاني ما هي برامهن الظهوريين	٩٩
الثالث في تخطئة البراهين المتقدمة	١٠٠
البحث الرابع مذهب كنت في القضايا اهللية والتالينية من المتقدم	١٠٤

وجه

- ١٠٦ المطلب الاول في رد هذا المذهب
١١٠ الفصل الرابع في حقيقة تصوراتنا الموضوعية
١١٠ البحث الاول صورة المسألة
١١٢ المطلب الاول في خيولية كنت
١١٧ البحث الثاني في المذهب التوموي
١١٧ المطلب الاول القضية
١١٨ المطلب الثاني اثبات القضية بطريق النطب
١٢١ المطلب الثالث اثبات القضية من وجه الايجاب
١٢٤ المطلب الرابع جواب على اعتراضين
١٢٦ البحث الثالث في تحطئة خيولية كنت
١٢٦ المطلب الاول في ادلة كنت على مذعبه وما حمله اليه
١٢٨ المطلب الثاني في تحليل معلومي ايمان والخلا
١٣٣ البحث الرابع كلام في الطريقة التي ملكناها
١٣٤ البحث الخامس في النتيجة المستخلصة من علم اليقين العام
١٣٥ ذيل: بحث في الحق والتصديق واليقين
القسم الثاني
في علم اليقين بوجه الخصوص
١٣٩ مقدمة في مقصد هذا القسم وفي تسميته
١٤٣ الباب الاول في اليقين بوضوح قريب
١٤٣ الفصل الاول في المبادئ
١٤٣ البحث الاول في تعريف المبادئ وتقسيمها
١٤٤ المطلب الاول في المبادئ المولدة للمعلم
١٤٦ المطلب الثاني في المبادئ الاولى الى المبادئ التي لتولى تدبير الفكر
الانساني

وجه

- ١٤٧ الفصل الثاني في حقائق التفسير او الوجدانيات.
١٤٧ البحث الاول في ان حقائق التفسير لا تثبت الانبئات والزمان
١٥٠ البحث الثاني في مواضع الادراك الباطن
١٥٤ الباب الثاني في اليقين بالوضح البعيد او بواسطة.
١٥٤ الفصل الاول في النتائج العلية المتعلقة بالعالم النظري الفكري
١٥٤ البحث الاول في العلم — العلوم النظرية والمعلم التجريبية
١٥٦ البحث الثاني في قوة القياس وتفضيله
١٦١ الفصل الثاني في النتائج العلية المتعلقة بالعالم الحقيقي.
١٦١ البحث الاول في يقينية وجود العالم الخارج
١٦١ المطلب الاول في صورة المسألة
١٦٧ المطلب الثاني قضية يمكننا ان نعرف وجود العالم الخارج معرفة يقينية
١٦٤ الفصل الثالث في اليقين بالقياس الى طبيعة الاشياء الخارجة
١٦٤ البحث الاول في الاستقراء
١٦٤ المطلب الاول في حد الاستقراء
١٦٦ البحث الثاني في اساس الاستقراء النطقي
١٦٦ المطلب الاول في المذاهب الباطلة
١٦٧ المطلب الثاني في المذهب التوموي
١٦٩ المطلب الثالث في يقين التجربة الحسية
١٧١ قضية يمكن لافضل ان يتوصل الى الخواص اللازمة للاشياء لمصومة معرفة
يقينية بطريق الاستقراء
١٧٣ المطلب الرابع في ان خطأ الحواس لا يقدح بيقينية الاختبار
١٧٣ الباب الثالث في يقين التاريخ وفي يقين الايمان
١٧٣ البحث الاول في طبيعة واساس يقين التاريخ
١٧٥ البحث الثاني في طبيعة يقين الايمان
١٧٦ البحث الثالث في يقين الاعتقاد الالهي وما وجه التوفيق بينه وبين الحرية

وجه

- ١٧٩ ذيل في تفصيل ما ورد في الباب الثالث
 ١٧٩ الفصل الاول في الخير بوجه الاجمال
 ١٧٩ البحث الاول في تعريف الخير وتسميته
 ١٨٠ البحث الثاني في ركن قوة الشهادة
 ١٨١ الفصل الثاني في خير الشر
 ١٨١ المطلب الاول في خير البشر هل هو مصداق اوالة لليقين
 ١٨٢ القضية الاولى الشهادة الشفعية
 ١٨٣ القضية الثانية رواية التاريج
 ١٨٥ الباب الرابع في مقابلة شرور اليقين بعضها ببعض
 ١٨٥ الفصل الاول في ان اليقين هل هو دائما واحد بالوحدة النوعية
 ١٨٦ الفصل الثاني في نسب الترتيب بين معارفنا اليقينية المختلفة